Vol. II. Novembre 1926 N. 6.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

GIORGIO LA PIANA: **L'immigrazione a Roma nei primi secoli dell'Impero.**

I. — **L'immigrazione di stranieri in Roma. - La topografia di Roma e gli stranieri. - L'Aventino. - Gruppi nazionali.**

II. — **Le associazioni in Roma. - I gruppi immigrati nell'ambiente romano.**

III. — **Le "Stationes„ in Roma. - Le associazioni professionali degli stranieri. - Le associazioni funerarie.**

G. C.: **Due prediche di Maestro Eckehart.**

Bollettino di Storia del Cristianesimo medioevale, a cura di ANTONINO DE STEFANO.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

Rassegna di riviste.

ROMA (37)

Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

Ricerche Religiose, fedele al suo programma, continuerà nel 1926 la sua opera di alta divulgazione e di critica, sforzandosi di far sì che anche gli articoli in apparenza di mera ricerca erudita siano collegati da una certa unità ideale e tocchino problemi religiosi e filosofici di valore perenne e d'immediato interesse spirituale.

Maggiore sviluppo avrà la parte informativa: continueranno ad apparire i sei bollettini, affidati a collaboratori valenti e coscienziosi; verrà iniziata e proseguita regolarmente una rassegna dei periodici italiani ed esteri di studi storico-religiosi; sempre più vive saranno le discussioni, alle quali sono invitati a prender parte tutti coloro che sentano di poter dire una parola significativa e contribuire alla chiarificazione dei problemi religiosi con il frutto della loro esperienza e della loro cultura.

Condizioni d'abbonamento:

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore . . .	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI

Via G. Alberoni, 7 - Roma (37)

L'IMMIGRAZIONE A ROMA

NEI PRIMI SECOLI DELL'IMPERO

Lo sviluppo del Cristianesimo primitivo in forma di chiesa saldamente organizzata, capace di resistere alle ostilità violente del mondo greco-romano, e destinata a raccoglierne l'eredità, è uno dei processi storici più istruttivi e nello stesso tempo più discussi dai punti di vista i più opposti.

Il fatto che il Cristianesimo era e rimase durante i primi tre secoli una « religio illicita » creò ben presto negli storici cristiani l'abito mentale di considerare la chiesa del periodo pre-costantiniano, come un'organizzazione che avesse solo relazione di opposizione e di contrasto con l'ambiente sociale, religioso e politico in cui nacque e si sviluppò. Il processo di sviluppo della Chiesa venne concepito da essi come lo svolgimento autonomo delle sue inerenti energie spirituali, libere da ogni influenza esterna al suo spirito, capaci di raggiungere per virtù intrinseca una visione più chiara del proprio contenuto dottrinale ed una coscienza più completa del significato e delle implicazioni della propria tradizione in materia di autorità e di ordinamento gerarchico. Così si creò il criterio storico-dommatico di considerare la chiesa come un'istituzione completa in se stessa, almeno potenzialmente, sin dal principio, avente in se stessa la ragione della propria esistenza e del proprio sviluppo, e separata da un abisso invalicabile dal mondo in cui viveva, ma di cui non faceva parte.

La reazione contro questo modo di concepire la storia della chiesa, ha prodotto, in tempi a noi relativamente vicini, lo sforzo stupendo di ricostruire l'intera storia del Cristianesimo primitivo alla luce del pensiero filosofico e religioso e delle

istituzioni politiche e sociali del tempo in cui la chiesa fece la sua apparizione e si fece strada nel mondo greco-romano. Gli elementi dottrinali ed i principi morali che il Cristianesimo ereditò dal Giudaismo, quelli che prese in prestito o derivò dalle religioni popolari del tempo, le sue affinità liturgiche con le pratiche delle religioni dei misteri, e financo le analogie tra le sue tendenze ascetiche e mistiche e quelle di varie sette giudaiche, o gruppi pagani, e speciali scuole filosofiche, tutto ciò è stato oggetto di ricerche minuziose, di elaborate discussioni e spesso di controversie vivaci, che hanno illuminato di luce nuova il problema così complesso delle origini cristiane, ma hanno pure non di rado messo capo ad esagerazioni o addirittura ad interpretazioni erronee dell' evidenza storica.

Questo metodo razionale di ricostruzione storica è stato applicato in larga scala agli elementi dottrinali del Cristianesimo primitivo ; ma in misura molto più limitata agli elementi formativi della sua organizzazione pratica. Senza dubbio, le investigazioni sulle analogie tra la sinagoga e la primitiva comunità di fedeli, tra gli uffici ecclesiastici e quelli delle corporazioni religiose di ogni sorta così numerose a quel tempo, tra la disciplina adottata dalla chiesa e quella osservata o almeno prescritta dai regolamenti di speciali gruppi giudaici e pagani, hanno messo in chiaro molti punti di contatto tra la chiesa primitiva ed il mondo circostante, ed hanno reso possibile allo storico d'oggi di studiare il Cristianesimo dei primi tempi alla luce riflessa di uno sfondo storico più definito. Tuttavia, si è ancora ben lontani dall' aver trovato una risposta soddisfacente a tutti i problemi che sorgono ad ogni passo nella storia dell'organizzazione e della vita della chiesa dei primi secoli.

La tendenza a considerare la storia dei primi tre secoli, il periodo formativo della chiesa, come un' unità storica chiusa in se stessa, mi sembra sia stata di ostacolo in questo difficile lavoro di ricostruzione storica. Senza dubbio, questo periodo, da un certo punto di vista, forma ed è giustamente considerato come un' unità storica, poichè durante questi tre secoli il sistema di relazioni della chiesa con la organizzazione sociale e

politica del tempo rimase sostanzialmente la stessa. Attraverso le variazioni della politica imperiale e della cultura greco-romana, il Cristianesimo continuò ad essere una religione illecita e la chiesa un'organizzazione proscritta dalle leggi. Ma il caso è ben diverso se si guardi allo sviluppo interiore della chiesa stessa.

Qui infatti ci troviamo di fronte ad una varietà straordinaria di esperienze soteriologiche e mistiche e di tendenze dottrinali che si contrastano il campo. Non solo, ma queste divergenze si riflettono nelle interpretazioni pratiche del messaggio cristiano, sia nel campo della organizzazione che in quello della vita liturgica, sia nella disciplina e nella morale che nello sviluppo di una legislazione interna in ogni comunità cristiana. Fu solo attraverso lunghi conflitti di tradizioni e di interessi opposti che la chiesa acquistò via via la coscienza sempre più chiara delle implicazioni logiche delle sue premesse dottrinali e morali, delle sue limitazioni e della sua capacità di adattamento al mondo vero e reale in cui viveva, così diverso da quello apocalittico in cui il messaggio cristiano era stato dapprima formulato.

E poichè queste tradizioni e questi interessi in conflitto erano generalmente di natura ed origine locale nei vari centri attivi del Cristianesimo, è solo lo studio dei vari ambienti, delle condizioni religiose, delle tradizioni storiche ed etniche, della situazione culturale ed economica dei vari centri stessi, che potrà spiegare le ragioni per cui la soluzione di ogni conflitto venne decisa in un senso anzichè in un altro, e potrà gettare un po' più di luce sulle ragioni profonde che determinavano e rendevano possibile quel continuo lavorio d' assorbimento di elementi assimilabili e di eliminazione di elementi refrattari, quel processo di inclusione e di esclusione da cui il Cristianesimo emerse finalmente con una fisonomia ben definita e come chiesa saldamente organizzata.

Un simile studio è di una importanza capitale specialmente in relazione allo sviluppo del Cristianesimo in Roma, poichè quivi il messaggio cristiano riuscì non solo a vincere i formidabili ostacoli che minacciavano di soffocarlo, ma anche a con-

centrare gradatamente tutte le energie più vitali dell'organizzazione cristiana e a creare una chiesa destinata ad un grande avvenire. Tra le varie religioni di origine orientale che si erano trapiantate in Roma, solo il Cristianesimo riuscì a romanizzarsi perfettamente. Lo studio di questo problema mi sembra il punto centrale da cui deve partire chi vuole intendere il complesso fenomeno storico dello sviluppo della Chiesa romana. Ciò impone necessariamente, come premessa logica a tutto lo svolgimento, uno studio accurato per quanto rapido dell'ambiente romano in cui questo sviluppo ebbe luogo e da cui trasse gli elementi del suo successo. Ho già ripetutamente affermato l'importanza che nella ricostruzione storica delle origini e del progresso del Cristianesimo in Roma ha il fatto del carattere cosmopolita della popolazione romana del tempo e quindi anche della comunità cristiana (1). La presenza di gruppi di origine diversa nell'ambito della stessa chiesa, spiega meglio le ragioni dei conflitti ed il sorgere d'istituzioni adatte a risolverli e finalmente anche l'importanza assunta da tali istituzioni fuori della stretta cerchia della chiesa romana. Tutta la storia della chiesa di Roma dei primi secoli acquista un nuovo rilievo se studiata da questo punto di vista.

Le religioni orientali in Roma furono primariamente religioni di gruppi di immigrati e tale fu anche il Cristianesimo. Sino a qual punto tali religioni si accomodarono alla mentalità romana, o in altri termini sino a qual punto subirono un processo di romanizzazione? E perchè il Cristianesimo andò più lontano di tutte le altre religioni in questo processo di romanizzazione? Ecco tutta una serie di problemi lo studio dei quali s'impone allo studioso delle origini cristiane di Roma. Nel 1922 io concludevo il mio breve studio

---

(1) Vedi i miei studi precedenti: *Il problema della chiesa latina in Roma*, Roma 1922; *La successione episcopale in Roma e gli albori del primato*, Roma 1922; *La primitiva comunità cristiana di Roma e l'Epistola ai Romani*, "Ricerche Religiose„, Maggio-Luglio 1925; *The Roman Church at the End of the Second Century*, "Harvard Theological Review„, July 1925.

« Il problema della Chiesa Latina in Roma » con queste parole: « Poichè non vi è ragione di dubitare che i cristiani in Roma rappresentarono per un periodo non breve un elemento non romano, e poichè non vi è nemmeno ragione di dubitare che la grande maggioranza di quei cristiani appartenevano alle classi più umili, lo studio delle condizioni di vita delle turbe straniere in Roma, potrà gettare gran luce anche sulla vita della comunità cristiana. Non ostante i cristiani si differenziassero per molti punti dal resto della popolazione e perciò richiamassero ben presto l'attenzione pubblica sulla loro organizzazione, pure a testimonianza degli apologisti stessi, essi si acconciavano a vivere, e non poteano fare altrimenti, in armonia con le condizioni economiche e sociali delle classi lavoratrici di immigrati a cui essi appartenevano.

Anche su questo punto gli storici del cristianesimo in Roma hanno in massima trascurato di trarre tutte le informazioni possibili da tali fonti ed hanno piuttosto concentrato i loro sforzi sull'importante questione delle relazioni giuridiche della comunità cristiana con l'autorità politica, in modo da dare una spiegazione soddisfacente al fenomeno delle persecuzioni. È soltanto da questo punto di vista che si è studiata per esempio la questione dei *collegia* e delle possibili relazioni tra la loro organizzazione ed esistenza giuridica e quella dei cristiani. Ma un esame anche rapido e sommario di istituzioni, costumi e tradizioni vigenti tra i gruppi immigrati di Roma, non potrà mancare di mettere in luce analogie sorprendenti con certe situazioni ed eventi che sono caratteristici della comunità e della storia della chiesa romana antica e che serviranno perciò a mettere nel suo giusto sfondo storico l'origine e lo sviluppo del processo di latinizzazione e del processo di elevazione gerarchica di quella chiesa, fatti l'uno e l'altro di importanza fondamentale nella storia generale del Cristianesimo ».

Lo scopo del presente studio è precisamente quello di presentare nelle sue grandi linee le caratteristiche di questo speciale ambiente romano di immigrati, con le sue tradizioni e costumanze, le sue associazioni ed i suoi culti religiosi. Molto si è scritto sulle religioni orientali e la loro propaganda nella parte

occidentale dell'impero; possediamo quindi di già una ricca messe di materiale per studiarle anche in modo sommario dal punto di vista di religioni di gruppi immigrati e da quello del loro processo di romanizzazione, allo scopo di ricostruire, per quanto è possibile, il vero ambiente storico in cui si svolse l'attività cristiana in Roma nei primi secoli (1).

I. — L'immigrazione di stranieri in Roma. La topografia di Roma e gli stranieri. - L'Aventino. Gruppi nazionali.

Al cominciare dell'Impero, la corrente migratoria che portava continuamente nuovi elementi della popolazione provinciale in Roma divenne più intensa e continuò a crescere raggiungendo nel terzo secolo il suo più alto livello ed esercitando un'influenza sempre più profonda sulla vita, sui costumi e sulle istituzioni dellla grande capitale. Dalle province dell'Asia Minore e della Siria, dall'Egitto e dalla Grecia, dall'Africa e dalla Spagna e poi dalla Gallia e dai paesi Danubiani gli stra-

(1) Poichè scopo finale del nostro studio è di ricostruire sullo sfondo storico dei tempi la storia delle origini e dello sviluppo della chiesa romana non oltre i primi decenni del terzo secolo, lasceremo da parte la trattazione tanto della immigrazione in Roma dai paesi occidentali, quanto quella del Mitraismo e in genere del culto *solis invicti*, i quali almeno in parte e per quanto concerne la chiesa romana sono fuori del limite cronologico da noi segnato. La storia del mitraismo appartiene al terzo secolo e per quanto riguarda il cristianesimo nei paesi occidentali, in quei pochi casi in cui in quel periodo si accenna a gruppi cristiani in contatto o relazione con Roma, si tratta, come nel caso dei cristiani di Lione, di chiese anch'esse formatesi principalmente tra immigrati orientali. A questo articolo, dedicato alla descrizione dell'organizzazione esterna, della posizione giuridica e delle forme associate dei gruppi d'immigrati, seguiranno altri due saggi, dedicati rispettivamente alla vita religiosa di questi gruppi, e alla comunità giudaica, onde si abbia un quadro completo dell'ambiente su cui attecchì e da cui trasse forme la propaganda cristiana.

nieri affluivano a Roma a migliaia (1). Erano gente di ogni classe sociale: molti gli schiavi, sia prigionieri di guerra portati dagli eserciti vittoriosi, sia turbe d'infelici venduti dai grandi proprietari di terreni delle province orientali, specialmente del Ponto e della Cappadocia, agli intraprenditori romani di grandi opere pubbliche, alle compagnie della marina mercantile e ad altre organizzazioni simiglianti (2). Ma oltre agli schiavi vi era una larga immigrazione di gente di ogni professione e d'ogni mestiere, artisti, musici, ballerini, attori, uomini di lettere, studenti (3), e sopratutto mercanti e uomini d'affari e ogni sorta di avventurieri ai quali tutti Roma offriva maggiori opportunità di acquistare fama e ricchezze o almeno di guadagnarsi la vita meglio che nelle piccole città provinciali.

Dalla Grecia e dalle città asiatiche più o meno ellenizzate venivano a Roma i *graeculi* dai cento mestieri, tipiche figure che s'incontravano in tutti i vicoli della capitale, pronti ad andare anche all'Inferno pur di scoccare una cena, messi così deliziosamente in caricatura da Giovenale e dalla satira romana

---

(1) " Ex municipiis et coloniis suis, ex toto denique orbe confluxerunt „. Seneca, *De Cons. ad Helv.* 6. In questo studio, oltre che dei lavori speciali che verranno citati via via, mi sono avvalso in vari punti dell'opera ben nota di di L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antoninen.* 9 ed. a cura di G. Wissowa. 3 vol. Lipsia, 1919-1920, e del lavoro di S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius,* 1904. Sulla popolazione di Roma abbiamo tenuto presente le conclusioni di G. Beloch, *La popolazione del mondo greco-romano,* Bibl. di stor. econ IV. 5; p. 361 e ss.

(2) Per l'importazione di schiavi in Italia nei vari periodi, specialmente dall'emporio di Delo vedi: J. Hatzfeld. *Les trafiquants Italiens dans l'Orient hellénique.* Paris, 1919, p. 223. Beloch calcola che ai tempi di Augusto vi fossero in Roma da 60 a 70 mila " peregrini „, o. c. p. 369.

(3) Sui maestri di lettere e gli studenti in Roma, oltre alle pagine dedicate a questo soggetto in vari punti dal Friedländer, vedi anche gli studi speciali di Jullien, *Les professeurs de littérature das l'ancienne Rome.* Paris, 1885; e C. Barbagallo, *Lo stato e l'istruzione pubblica nell'Impero Romano.* Catania, 1911, specialmente p. 222 e ss. a proposito della *immunitas* accordata ai maestri.

con gran diletto tanto del popolo quanto della gente colta (1). Ma non tutti i greci immigrati in Roma erano dei vagabondi e parassiti: tra essi abbondavano i rappresentanti della tradizione culturale ellenica, maestri di rettorica, pensatori ed artisti ed anche ricchi mercanti, ed il loro contributo artistico letterario e commerciale alla vita della città costituì un elemento della massima importanza nello sviluppo della civiltà romana. Nell'insieme i greci trovavano in Roma un ambiente assai favorevole, specialmente da che l'aristocrazia romana attirata dal fascino e dalle gloriose memorie dell'arte e del pensiero greco avea messo di moda la lingua e la cultura ellenica e imitava le usanze greche sino all'affettazione (2). Non ci sorprende perciò che Roma talvolta doveva apparire una città greca e dovesse provocare lo sdegno di coloro che erano più legati alle tradizioni romane e molto più dei letterati insoddisfatti a cui la concorrenza dei greci toglieva i protettori munifici (3).

Non meno importante fu l'immigrazione dalle province orientali che in Roma andavano sotto il nome generico di Siria. I Siri erano così numerosi nella città da dare l'impressione che popolazioni intiere di quei paesi avessero abbandonato le loro sedi per trasferirsi sulle rive del Tevere. « L'Oronte è affluito nel Tevere, ed essi hanno portato con se la loro lingua e i loro costumi », osservava Giovenale. Fu sotto Lucio Vero e sotto i Severi che l'immigrazione siriaca prese proporzioni più larghe. Gli antichi imperatori, osserva Giulio Capitolino, nella sua biografia di L. Vero (VIII, 2), conducevano prigionieri in Roma i re dei popoli vinti, ma Lucio Vero in luogo di re vinti, « histriones adduxit e Syria... adduxerat secum et fidicines et tibicines et histriones scurrasque mimarios et praestigiatores et omnia mancipiorum genera quorum Syria et Alexandria pascitur voluptate, prorsus ut videretur bellum non Parthicum sed histrionicum confecisse ».

---

(1) Giovenale, III, 69-78.

(2) " Gens acceptissima nostris „. *Ib.* 58.

(3) " Non possum ferre, quirites — Graecam urbem! „. *Ib.* 60-61.

Dalla lontana Mesopotamia e dall'Egitto, la terra della sapienza antica, astrologi ed esperti nei varî sistemi di divinazione, medici e fattucchieri, impararono ben presto la via di Roma. Dal grande centro dell'Ellenismo, Alessandria, artisti ed attori, filosofi e mercanti vennero ad affollare la capitale portando con se le loro scienze occulte, la loro esperienza nelle matematiche, nell'architettura, nella medicina, la loro metafisica e la loro poesia decadente, insieme ai prodotti dell'agricoltura e della loro arte millenaria (1).

L'Africa romana a sua volta prese un posto importante tra le province che fornivano larghe masse di immigranti alla capitale, non solo di ogni sorta di cercatori di fortuna, ma anche di studenti e di avvocati e sopratutto di mercanti di generi alimentari, esportatori dei prodotti locali e di ciurme per il trasporto delle derrate sul mercato di Roma. La vasta organizzazione detta *Annona Africae* fu uno dei canali che

(1) È interessante notare che lo sviluppo dell'immigrazione straniera in Roma produsse tra l'altro anche l'arresto di quel processo di latinizzazione che era stato iniziato nelle province orientali dell'impero dai considerevoli gruppi di *mercatores* romani e italiani che risiedevano nei centri commerciali più importanti. L'importanza dei gruppi immigrati cresce generalmente in proporzione al loro contributo economico alla vita di una città o di una regione. Or, come osserva Hatzfeld. "dopo la metà del secondo secolo d. C. l'espansione dei mercanti italiani in Oriente diminuisce e rapidamente viene a fine. Ciò fu dovuto al fatto che i mercanti orientali aveano ormai invaso il mercato e si erano accaparrata l'esportazione dalle province. L'esportazione di prodotti agricoli dall'Italia in Oriente che avea formato parte importante dell'attività mercantile dei Ῥωμαῖοι, era praticamente finita, poichè Roma oramai assorbiva facilmente il di più della produzione locale delle regioni italiane. L'importazione dei prodotti delle provincie era di già in mano dei greci e dei siri, che aveano in Roma stessa i loro empori e le loro larghe colonie con le loro associazioni. Come conseguenza di questo fatto, il processo di romanizzazione delle province orientali si fermò contemporaneamente alla cessazione dell'espansione dei trafficanti italiani. I progressi del latino sono d'allora in poi dovuti più che altro alle abitudini conservatrici della cancelleria imperiale, ma non debbono trarre in inganno: i Ῥωμαῖοι che da parecchie generazioni viveano in Oriente non vi contribuirono per nulla, poichè erano già ellenizzati e furono rapidamente assorbiti dall'Ellenismo„ — *a. c.* pag. 380-1.

diresse a Roma una continua emigrazione di provinciali africani. Sembra che specialmente ai tempi di Settimio Severo, egli stesso nativo della Libia, gli africani sentissero più forte il richiamo lusinghiero della capitale e che vi prosperassero in modo singolare (1).

Come avviene anche oggi, ed è avvenuto in tutti i tempi e dapertutto, la tendenza naturale dei gruppi immigrati da uno stesso paese in terra straniera è di vivere, per quanto è possibile, insieme, formando sezioni più o meno distinte dal resto della popolazione e conservando quivi, almeno sino a quando la corrente d'immigrazione si mantiene attiva, la lingua, i costumi e la religione del paese di origine. È il fenomeno costante di cui si ha oggi un esempio in larghissima scala nelle numerose comunità d'immigrati dall'Europa e dall'Asia nelle grandi città americane. Non vi è ragione di credere che a Roma avvenisse diversamente, specialmente nel periodo imperiale quando l'immigrazione assunse via via proporzioni più larghe. È vero tuttavia, che a Roma gli agglomeramenti di gruppi stranieri non poterono raggiungere mai lo sviluppo enorme e la fitta concentrazione che si osserva tra gli immigrati nelle grandi città americane, sia perchè una buona parte della popolazione straniera di Roma era costituita da schiavi i quali viveano sparsi un pò da per tutto, nelle residenze, nei negozi e nelle ville suburbane dei loro padroni, sia perchè la vita commerciale romana (2) era ben lontana dal posse-

---

(1) Della colonia africana in Roma e della importanza che ebbe nella vita politica e religiosa della città verso la fine del II secolo ed i primi anni del III, abbiamo già parlato in un precedente lavoro *The Church of Rome at the End of the second century*, in Harvard Theological Review, July 1925, pag. 223 e ss.

(2) Come è stato ripetutamente osservato (Blümner, *Die gewerbl. Thätigkeit d. Völker des Alterth.*, Lipsia, 1869, p. 110 e ss.; G. Beloch, o. c. p. 362), Roma antica non fu mai un grande centro industriale; data la sua grandezza vi era però un attivissimo esercizio di arti e mestieri, ma nell'insieme il consumo prevaleva su la produzione, d'onde la necessità di un commercio d'importazione su larga scala non solo di prodotti agricoli, ma di mercanzie di ogni genere.

dere le caratteristiche di quella americana di oggi con le sue fabbriche colossali rese possibili dalla rapidità delle comunicazioni e richiedenti sempre più grandi concentrazioni di masse operaie. Inoltre l'ellenismo che avea più o meno permeato la vita e le religioni dei popoli delle province orientali dell'impero, rendeva meno acute e meno sensibili le differenze etniche di tanta parte della popolazione venuta a Roma dal bacino orientale del Mediterraneo.

Quando Giovenale dice che l'immigrato Siro in Roma conservava la propria lingua ed i propri costumi (« linguam et mores secum vexit ») egli attesta indirettamente l'esistenza in Roma di gruppi siriaci viventi insieme, poichè lingua e costumi stranieri possono conservarsi soltanto in tale forma di vita associata che mantenga il continuo contatto tra i membri dello stesso gruppo. Fra i gruppi stranieri di Roma quello degli Ebrei fu certamente il più spiccato, perchè si distingueva dagli altri in modo più reciso e completo. Il loro esclusivismo religioso e il dominio assoluto della legge religiosa sulla loro vita sociale davano al gruppo giudaico una fisonomia tutta propria ed innalzavano barriere insuperabili ad una possibile fusione con altre razze. Ed è perciò che della comunità giudaica in Roma sono rimaste orme più profonde nella storia e nella letteratura del tempo. Gli altri gruppi invece, anche se distinti per lingua e per costumi l'uno dall'altro, erano però più o meno dentro l'orbita di una concezione religiosa fondamentalmente identica e le loro differenze erano più di forme e di nomi anzichè di sostanza. Non vi era quindi fra di loro esclusivismo religioso; al contrario vi era un vivo scambio di mitologie e di pratiche rituali che favoriva la fusione delle razze stesse ed il loro assorbimento nel romanesimo dominatore. Si comprende perciò, perchè la vita degli altri gruppi non apparisse e non fosse in realtà così spiccatamente individualizzata come quella del gruppo giudaico e perchè non abbia lasciato tracce più visibili nella storia (1).

---

(1) Non molto diversa è la storia delle popolazioni immigrate in America. L'emigrato tedesco o italiano della seconda e terza generazione è già

Non è possibile però dubitare che tali gruppi esistessero in Roma e che si affollassero in prevalenza in quartieri e vicoli speciali, conservandovi le loro tradizioni sociali e religiose: come neppure si può dubitare che tali gruppi esercitassero una influenza sull'intiera vita economica sociale e religiosa della città, introducendo via via modificazioni profonde nella formazione e nelle funzioni delle varie classi sociali.

Durante gli ultimi due secoli della repubblica l'influsso dei forestieri crescenti sempre in importanza in Roma non avea mancato di provocare periodicamente la reazione dei romani e specialmente dei partiti conservatori. Ma non ostante le leggi severe adottate e non ostante le frequenti espulsioni in massa di gruppi stranieri, la corrente migratoria resa inevitabile da profonde ragioni economiche e politiche, avea preso nell'ultimo secolo a. C. un'importanza straordinaria. Anzi i gruppi stranieri in Roma furono utile strumento di demagoghi ed ebbero parte non piccola nelle guerre civili e nei tumulti dell'ultimo periodo repubblicano e Giulio Cesare stesso se ne avvalse tanto a suo vantaggio che quando celebrò il suo trionfo, non li dimenticò e volle che nelle feste si includessero anche rappre-

---

completamente americanizzato e nella sua vita sociale e religiosa non si distingue più dalla popolazione indigena. L'identità della concezione religiosa cristiana, sia nella forma protestante che in quella cattolica, ha favorito la fusione di modo che la storia dei singoli gruppi immigrati cessa realmente con la seconda generazione. Al contrario, l'immigrazione giudaica ha una storia continua e distinta che si può facilmente seguire osservando le origini e lo sviluppo delle istituzioni speciali dell'Ebraismo americano. Si prendano ad esempio gli Ebrei che immigrarono dalla Germania in America verso il 1848 e si stabilirono principalmente negli stati del centro e del nord-ovest che cominciavano allora a svilupparsi. Per quanto i loro discendenti siano americanizzati, favoriti in ciò dal fatto che essi appartenevano al gruppo ebraico della riforma liberale, pure costituiscono anch'oggi un gruppo separato in vari modi dal resto della popolazione ed hanno le loro scuole, le loro sinagoghe, le loro istituzioni di carità, come le hanno gli immigrati ebrei di stretta osservanza, venuti più di recente dalla Russia, dalla Polonia e dai paesi balcanici.

sentazioni di drammi in lingue diverse a divertimento degli stranieri (1).

Col ristabilimento della pace e dell'ordine nel periodo imperiale, i gruppi stranieri in Roma, sebbene ogni loro attività politica fosse impedita da severe misure, entrarono gradatamente in un periodo di libera espansione nella vita economica e religiosa della città. Alla fine del secondo secolo d. C. Roma dovea realmente presentare l'aspetto di un vasto conglomeramento di città diverse, trasportate quivi dalle varie regioni del mondo romano, tanto che uno scrittore greco contemporaneo, Ateneo Naucratita poteva esclamare enfaticamente: « Roma può a buon diritto, chiamarsi la nazione del mondo. Non è lontano dal vero chi asserisce che la città di Roma è un' epitome di tutta la terra, poichè quivi tu puoi vedere ogni altra città organizzata collettivamente ed anche separatamente... E non solo un giorno ma tutti i giorni dell'anno sarebbero insufficienti a chi volesse mettersi a contare tutte le città che possono numerarsi in questa uranopoli dei Romani, la città di Roma, tanto sono numerose. Poichè infatti, alcune nazioni sono domiciliate quivi per intiero, come quella dei Cappadoci e degli Sciti e dei Pontici e molte altre » (2). Anche tenendo

---

(1) " Roma non dovea più essere una comunità italiana, ma la capitale denazionalizzata di molte nazioni. Per quanto questa screziata mescolanza di popolazioni parassite, specialmente di quella ellenico-orientale, non fosse desiderabile in Roma, pure Cesare non si oppose affatto al suo progresso: è significante che nella celebrazione di feste popolari nella capitale egli ordinasse che si rappresentassero drammi non solo in latino ed in greco, ma anche in altre lingue, probabilmente in Fenicio, Ebraico, Siriaco e Spagnuolo „. Mommsen, Röm. Gesch. 8 ed. IV, 599.

Il favore mostrato da Cesare ai gruppi stranieri era dovuto tra l'altro al fatto che egli avea preso ad imprestito larghe somme dai mercanti stranieri di Roma. La morte di Cesare fu, a testimonianza di Svetonio, rimpianta pubblicamente dai gruppi stranieri: " In summo publico luctu, exterarum gentium multitudo circulatim, suo quoque more lamentata est „ (I Caesar, 84).

(2) Ateneo, *Deipnosophistes*, Lib. I, cap. 36, (edizione del Kaibel, 1888-89). Vedi le correzioni suggerite da Mayer. *Emendationes et observationes in Athenei nov. ed.* (Regensburg, 1897, p. 1). Il dialogo di Ateneo fu scritto nei primi anni del sec. III (non più tardi del 228), quel che noi possediamo è solo

conto delle amplificazioni rettoriche di questo passo, quale ci è dato dall'abbreviatore di Ateneo, non si può negare che le sue parole e specialmente l'inciso « καὶ κατ' ἰδίαν δὲ τὰς πολλάς » suggeriscono esplicitamente l'esistenza a Roma di distretti popolati in maggioranza da gruppi stranieri e formanti quasi altrettante comunità con caratteristiche proprie. Del resto gli studi archeologici che hanno reso possibile la ricostruzione e la reintegrazione non solo nelle sue linee generali, ma anche in molti particolari la *Forma Urbis* di Roma imperiale, e gli studi giuridici sulla legislazione romana in fatto d' istituzioni commerciali ed economiche, hanno gettato molta luce su questo fatto (1).

Sembra che molto presto, nel periodo repubblicano, il colle Aventino, allora il più importante distretto commerciale della città, fosse abitato da gruppi di gente straniera che venivano

---

un'epitome con parecchie lacune. La stessa impressione di città universale dove tutti i popoli e tutte le derrate del mondo erano rappresentate si trova nel Panegirico di Roma di Elio Aristide: " L' impero è così grande e non avendo altri confini che quelli del mondo abitato, per conoscerlo bisognerebbe percorrere una dopo l'altra tutte le regioni, oppure semplicemente fermarsi alla città che le riassume tutte. Roma è infatti il principio e la fine di tutte le cose, il mercato universale del mondo; vi si vedono offrire tutti i prodotti, le industrie, le arti di tutti i paesi e si può dire che ciò che non si trova a Roma non esiste in alcun luogo „. *Aelii Aristidis quae supersunt omnia ed.* B. Keil, Vol. II. *Oratio* XXVI; A. Boulanger. *Ael. Aristide et la sophistique dans la province d'Asie etc.*, Paris, 1913, p. 347 e ss.

Il concetto identico veniva più tardi espresso da Olimpiodoro nel suo noto verso « Εἷς δόμος ἄστη πόλεϊ· πόλις ἄστεα μυρία κεύθει ». (Citato da Fozio, Bibl. ed. Beckker, 63).

(1) La storia dei gruppi stranieri in Roma comincia con la storia stessa della città. Il *Vicus Tuscus* per esempio, uno dei più antichi *vici* della città, sarebbe stato in origine abitato da un gruppo di muratori etruschi chiamati per eseguire opere publiche. (De Ruggiero, *Il foro Romano*, p. 510). Ma la questione delle relazioni tra gli Etruschi e Roma è ancora troppo oscura, e sembra che la loro influenza sulla Roma antica sia stata molto più larga e più profonda, anche politicamente, di quanto la tradizione romana scritta e giunta sino a noi non lasci intravedere.

a Roma per trafficare (1). Una delle ragioni che avrà suggerito la scelta dell'Aventino, oltre a quella della vicinanza agli scali del Tevere, fu il fatto che esso era fuori del pomerio, ossia recinto sacro della città. Come è noto, dentro al pomerio solo gli *dei indigetes* poteano avere templi ed altari, mentre il culto degli dei stranieri (*sacra peregrina*) era permesso solo fuori del recinto e sino ad un certo tempo, soltanto in forma privata. « In secreto modo atque intra parietes » dice T. Livio, in omaggio alla legge che proibiva « ne quis in publico sacrove loco aut externo ritu sacrificaret ». Sull'Aventino quindi, gli dei stranieri ed i culti esotici che mercanti ed immigrati portavano seco a Roma, ebbero i loro primi santuari, fuori del pomerio (2).

---

(1) Il più antico documento riguardante concessioni di terreni sull'Aventino, è probabilmente la *Lex Icilia de Aventino publicando* (Dionisio di Alicarnasso, x, 31-32) che si fa generalmente risalire al 456 a C., ma che secondo Pais, sarebbe posteriore di quasi un secolo (Pais, *Studi Storici*, diretti da Crivellucci, II. 1893, pag. 328 — Vedi pure: De Sanctis, *Storia dei Romani*, II, 1907, pag. 24) Una discussione esauriente della questione sulla data ed il contenuto della legge in: Martin, *L'Aventin dans l'antiquité* — Paris, 1906, p. 69-87. Secondo il Martin la legge non solo concedeva terreno pubblico alla plebe, ma assegnava dei terreni per abitazioni anche ai mercanti stranieri che venivano a Roma per i loro commerci e provvedeva pure ai bisogni edilizi delle popolazioni italiche che, distatte dalle armi romane, erano state condotte a vivere nella città e sino allora si erano accampate nell'insalubre regione bassa, dove poi sorse il Circo Massimo. La presenza sull'Aventino sin da quel tempo del *Collegium Mercatorum* o *Mercurialium*, che secondo Mommsen, corrispondeva al *pagus Aventinensis*, confermerebbe questa interpretazione della Lex Icilia (Mommsen, Corpus Inscriptionum Latinarum I, p. 536 e ss. — Waltzing, *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains* — I, 1895. pag. 41).

(2) Questo stabilirsi sull'Aventino di popolazioni straniere con i loro culti speciali ebbe una grande importanza nella storia della religione romana, perchè quivi ebbe praticamente un maggiore impulso quel processo che portò alla identificazione di tante divinità straniere con gli dei nazionali di Roma, L'esempio più tipico è quello di Diana Aventinensis, per cui vedi: Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2 ed. 1912. p. 247-252 e Martin o. c. cap. VII. Sulle fasi di questo processo di identificazione vedi la breve ma chiara esposizione di G. F. Moore. Storia delle Religioni, I. (trad. ital. 1922) p. 616 e ss.

L'Aventino divenne realmente una città straniera; « ἑτέρα πόλις » la chiama infatti Dionisio (1), e mantenne questo carattere per parecchi secoli. Ed è interessante notare che esso non venne incluso nel pomerio nei successivi allargamenti dei confini del recinto sacro ai tempi di Silla e poi di Cesare. Augusto stesso, pur includendo l'Aventino nella nuova circoscrizione della città in quattordici regioni di cui l'Aventino formava la XII e la XIII, lo lasciò ancora fuori del pomerio. Fu soltanto sotto Claudio che finalmente le due regioni vennero incluse nel recinto sacro, ma allora l'Aventino cominciava già a perdere il carattere di centro mercantile e popolare, e le divinità straniere cominciavano anch'esse ad acquistare diritto di cittadinanza in Roma.

Già sin dall'ultimo secolo della repubblica, l'Aventino troppo popolato non potea più offrire facilmente ospitalità ai nuovi venuti e da quel tempo « non solamente le divinità straniere ultime arrivate non presero più la via del colle plebeo, ma ugualmente la folla oscura e sempre crescente dei loro adoratori cominciò a raccogliersi altrove » (2). Una buona parte della gente che esercitava il commercio e la folla dei lavoratori sugli scali del Tevere e nell'Emporio si stabiliva via via o sulla sponda destra del fiume, o attorno al Campo Marzio iniziando quivi nuovi aggruppamenti di popolazione cosmopolita.

Il grande incendio dell'anno 36 sotto Tiberio e quello gravissimo del 64 sotto Nerone ridussero una gran parte dell'Aventino a un mucchio di rovine ed i nuovi edifizi che ne presero il posto cominciarono a dare una nuova fisonomia al colle. Ma la trasformazione dell'Aventino in un quartiere di dimore aristocratiche avvenne lentamente e fu soltanto verso la metà del terzo secolo che potè dirsi compiuta. Però non tutte le tracce dell'antico carattere popolare e straniero del distretto furono distrutte, poichè anche dopo la trasformazione, parecchi *vici* delle due regioni Aventinensi conservarono gli antichi nomi

(1) Dionisio d'Alicarnasso, III, 43.

(2) Merlin, *o. c.* p. 287.

che ricordavano culti o gruppi stranieri che una volta aveano avuto quivi la loro residenza (1).

Quando il Cristianesimo raggiunse Roma verso la metà del primo secolo, il colle Aventino era ancora un distretto popolare, abitato da molti stranieri, dove come dice Marziale non era necessario usare molta educazione, al contrario di quanto era necessario nelle regioni del *major Coelius et minor*, dove stavano i *limina potentiorum* (2). Incidentalmente si può osservare che una tradizione romana, bene o male fondata, collocò sull'Aventino la sede di uno dei primi gruppi cristiani di Roma e che più tardi quando la città venne divisa in distretti ecclesiastici, l'Aventino formò la prima regione del nuovo ordinamento amministrativo cristiano (3).

Dei gruppi stranieri formatisi al di fuori dell'Aventino specialmente nel periodo imperiale, resta qualche traccia sia nei nomi di alcuni vici, sia e molto più, nella letteratura dei vari periodi. Al tempo di Plinio il Vecchio, vi erano in Roma almeno duecento sessantacinque vici dei quali i nomi ci sono stati in buona parte tramandati (4). Questi nomi dei vici romani derivavano sia da fatti storici o leggendari che aveano connessione

---

(1) Una lista di Vici dell'Aventino trovasi in CIL. VI, 975. iscrizione in onore di Adriano dedicata nel 136 d. C. Disgraziatamente nella ricostruzione della Forma Urbis, l'Aventino è rappresentato solo da pochi frammenti che hanno aggiunto poco a quanto già si conosceva,. Tra i nomi dei pochi vici che rievocano le tradizioni straniere dell'Aventino si potrebbero citare quelli di Vicus Fortunae Mammosae, Vicus Isis Athenodorae, le Aedes Bonae Deae, le Septem domus Parthorum ecc. Martin o. c. pag. 295 e segg.

(2) Marziale, XII, 18.

(3) La tradizione cristiana Aventinense non trova conferma nelle scoperte archeologiche: tuttavia non cessa di essere significante. Una esauriente discussione di questa tradizione trovasi in Duchesne, *Les légendes chrétiennes de l'Aventin.* Mel. écol. franç. X, 1890. e J. P. Kirsch, *Die römischen Titelkirchen im Altertum.* Paderborn, 1918, p. 101 e ss.

(4) Plinio, Nat. Hist. III, 66. Per la larga bibliografia sulla topografia di Roma antica vedi Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Altertum*, I, 3 ed. 1907 e anche O. Richter, *Topographie der Stadt Rom.* (Hnbuch d. klass. Altertumswiss. III, 3) 2 ed. 1901.

con i luoghi o le vicinanze, sia dalle industrie e mestieri che vi si esercitavano in modo speciale, sia finalmente dai nomi di famiglie ricche e potenti che vi aveano la loro dimora, oppure aveano abbellito e decorato il vico con qualche monumento (1).

Il costume di concentrare in una strada o in parecchie strade limitrofe i negozi e le officine di uno stesso prodotto o ramo di commercio non fu speciale di Roma soltanto. Come è ben noto, questo è un fenomeno costante che si ritrova in tutte le città antiche che ebbero un certo sviluppo commerciale; esso era imposto da ragioni pratiche, era favorito dalle corporazioni professionali e si è perpetuato attraverso il medio evo sino a tempi recenti, anzi non è neppure cessato del tutto in alcune città moderne. Erano quindi numerosi in Roma i vici che portavano il nome dell'industria o mestiere principale che vi era esercitato (2). Or quando si pon mente che da una parte i mercanti e bottegai di Roma viveano con le loro famiglie sia nella bottega stessa, sia in una o più stanze attigue o soprastanti alla bottega (3) e dall'altra che in Roma certi commerci e certi mestieri e professioni erano esercitati o esclusi-

---

(1) Bernier, *L'Ile Tiberine dans l'antiquité*, pag. 55.

(2) Nella lista dei vici troviamo i seguenti: Vicus unguentarius, sandaliarius, frumentarius, lorarius, vitrarius, materiarius, lanarius o lanatarius; vi è un Clivus argentarius, e tra i Fori abbiamo Forum, piscatorium, suarium, boarium, pistorium, vinarium, olitorium, coquinum, cuppedinarium. Si fa ancora menzione di una via "inter lignarios„ e di un'altra "inter falcarios„. Da passi di scrittori latini e dalle iscrizioni risulta inoltre che i vasai aveano le loro officine in una via dell'Esquilino, i setaioli nel Vicus Tuscus dove secondo Orazio eranvi pure i profumieri, mentre i venditori di libri si trovavano nella Via Sacra, i calzolai nell'Argileto e così via.

Buon riassunto con indicazione delle fonti della questione della centralizzazione topografica dei negozi in Roma trovasi in W. Liebenam, *Zur Geschichte und Organization des Römischen Vereinswesen*, Leipzig, 1890, pag. 8-11.

(3) Cagnat et Chapot, *Archéologie romaine*. Paris, 1917, I, p. 238 e ss.; a proposito dei cenacula e delle tabernae di Pompei vedi le osservazioni su questo punto di E. Cuq, *Une statistique des insulae et des domus*, in Mémoires de l'Institut de France, Acad. d. Belles lettres, Tom. XL (1926), p. 289.

vamente o in maggioranza da stranieri immigrati (1) da province dove quel dato commercio o mestiere per ragioni storiche sia a causa di risorse naturali, sia per lunga tradizione si era sviluppato e perfezionato meglio che altrove, si comprende bene che molti dei vici dai nomi di industrie e professioni, fossero in verità distretti abitati in maggioranza se non esclusivamente, da gruppi di popolazioni straniere (2).

Sarebbe molto istruttivo il poter descrivere una carta topografica di Roma antica segnandovi i gruppi di popolazione stra-

---

(1) La storia Naturale di Plinio è una miniera d'informazioni sui diversi paesi da cui mestieri e professioni speciali si erano introdotti in Roma e sulla provenienza delle varie derrate che si riversavano nel mercato della capitale.

(2) Sin dai tempi di Plauto la specializzazione in certi mestieri era davvero sorprendente; basti vedere nelle sue commedie la lunga lista di specialisti i servizi dei quali erano richiesti da una gran dama alla moda per il complicato processo della sua toilette. Anche tenendo conto della esagerazione comica la lista è abbastanza istruttiva. Oltre a tutte le notizie che si trovano in Plinio e Varrone, sono ben noti i passi di Orazio e di Giovenale in cui si mettono in caricatura le varie occupazioni dei greci in Roma; ma essi eccellevano sopratutto nelle arti e nella filosofia. (Oggi in America invece i greci si sono dedicati alla più prosaica ma più lucrosa occupazione di tenitori di restoranti, di negozi di frutta e dolciumi e di lucidatori di scarpe. L'arte invece (pittura, scultura, musica) oggi è professata più largamente da italiani. Soltanto in New York vi sono parecchie centinaia di maestri di musica italiani).

Anche la medicina dopoche il peloponnesiaco Archagato si stabilì in Roma nel 219 a. C. (Plinio N. H. XXIX, 1), fu praticata nella capitale da greci e da egiziani (Oltre a Friedländer o. c., vedi T. Clifford Albut, *Greek medicine in Rome*, 1921; Briau, *Introduction de la médecine dans le Latium et à Rome*, in Revue Archéol. V, (1885) pag. 384 e segg. I primi barbieri dalla Sicilia andarono a Roma: "omnino tonsores in Italia primum venisse ex Sicilia dicuntur post Romam conditam anno CCCLIV „. (Varrone, *Rer. Rust.* II, 11.). Ed anche oggi in America i Siciliani seguono in gran numero la stessa occupazione e godono fama di eccellenti barbieri.

L'astrologia era un campo speciale dei Caldei ed altri orientali, tutta gente che Catone odiava (Chaldeum ne quem consuluisse velit) e che le leggi spesso perseguitavano ma senza risultato, perchè come notava Tacito "astrologus in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur „. (Turchi. *Storia delle Religioni*. 2 ed. 1922 p. 567-8). Ma anche i Greci e gli Egiziani erano tenuti in gran conto quali specialisti in divinazione e fattucchierie. (J. Boll, *Die Astrologie bei den Römern* e *Sternglaube und Sterndeutung*. 2 ed. 1919, p. 31-35.

niera. Ma disgraziatamente la documentazione che noi possediamo su questo punto è molto scarsa, e per di più essa non ha valore che per certi periodi limitati, poichè il continuo fluire di nuove popolazioni nei vari distretti romani durante i primi secoli dell' Impero, portava per conseguenza un processo continuo di formazione e di disgregamento di gruppi. Era come un banco di sabbia sull'oceano che cambia forma e figura ad ogni nuova ondata violenta.

L'evidenza storica è più definita ed ha valore più costante per quanto riguarda i gruppi giudaici di Roma, perchè mentre per gli altri stranieri immigrati nella città il raggrupparsi insieme era dovuto solo a ragioni di convenienza sentite istintivamente, per i giudei invece era una necessità assoluta a causa delle loro leggi e prescrizioni religiose che proibivano ad essi di mescolarsi con i gentili in tante attività della vita di ogni giorno e specialmente nell'acquisto e nell' uso dei cibi. Così mentre gl' immigrati di altre nazionalità viveano insieme sino a che ne sentivano il bisogno, ma erano liberi di separarsi dal loro gruppo quando veniano attratti nella corrente di una vita sociale più larga, o veniamo assorbiti nella generale fusione etnica, i Giudei al contrario, erano legati al loro gruppo non solo da ragioni di sentimento, ma anche da interessi vitali e vi rimanevano sempre, frustrando ogni tentativo di assimilazione con altre razze. La comunità giudaica aveva perciò una individualità tutta propria, e rimase praticamente identica nella sua

---

Da Strabone apprendiamo quali fossero le occupazioni speciali degli immigrati dalle città della Siria e della Palestina. Sembra che i Siri fossero molto apprezzati a Roma come ortolani: " multa Syrorum olera „ (G. Scheffer-Boichörst, *Zur Geschichte der Syrer in Abendlande*, in Gesammelte Schriften, Berlin, 1903, p. 187 e ss.). I robusti schiavi della Britannia a causa delle gambe lunghe, caratteristica della razza, erano molto usati quali " lecticarii „. Molto più sapremmo su questo argomento se ci fossero state conservate le opere di Varrone " *De Gente populi romani, Libri IV* „ (Fraccaro, *Studi varroniani*, Padova, 1907, p. 229-245 e frammenti pag. 256-286) e " *De vita populi romani, Libri IV ad Atticum* „, in cui come dice Servio, lo scoliaste di Virgilio, Varrone notava " quid Romani a quoque traxerint gente per imitationem „. (Schanz, *Geschichte des römischen Litteratur*, 3 ed. I, p. 185; I. 2, p. 436).

costituzione generale attraverso parecchi secoli. In Roma era divisa in parecchi gruppi: il più antico fu quello di Trastevere; ma durante il primo secolo d. C. un altro se ne formò fuori Porta Capena il quale ben presto divenne il più numeroso e più importante; un terzo si stabilì nella Suburra, e più tardi un altro ancora nella regione del Campo Marzio (1).

Nello stesso Campo Marzio, non lontano dal Panteon di Agrippa, sembra che durante il primo secolo d. C. vi fosse un largo gruppo di Alessandrini ed Egiziani (2). Dal sec. II a. C. le relazioni di Roma ed Alessandria divennero sempre più strette e misero capo finalmente alla conquista romana dell'Egitto, già completa alla fine del periodo repubblicano. Il largo commercio tra Alessandria e Roma attraverso Pozzuoli, e il fatto che anche in quel periodo (fine della repubblica-principio dell'Impero), Roma apparisce così profondamente influenzata dall'arte, dalla letteratura e anche dai culti Alessandrini, non lascia dubbio che sin da quel tempo, mercanti, schiavi ed ogni genere d'immigrati egiziani formassero un gruppo importante nella popolazione della città. Mercanti egiziani di papiro, di tessuti di lino, e di pietre preziose in Roma sono ricordati da Cicerone (3). Anche gli artisti erano numerosi e sin dalla metà del sec. II a. C. troviamo menzione di un pittore egiziano in Roma il quale poteva offrire l'ospitalità al Lagide Filometore che era stato scacciato dal trono egiziano dal fratello Evergete (4). Il centro egiziano in Roma era nel Campo Marzio dove ai tempi di Caligola e di Claudio sorse il tempio

---

(1) L'ubicazione di questi gruppi giudaici è attestata non solo dagli scrittori latini dei primi tre secoli, come per esempio da Giovenale (III. 12 e ss.), Marziale (3, 43, 3-5), Stazio (Silv. III; V, 72-74) ed altri, ma anche dal largo numero di iscrizioni che sono state trovate e si continuano a trovare nei vari cimiteri giudaici di Roma antica, rintracciati in tempi recenti. Ma sui Giudei in Roma mi riserbo di parlare a lungo in uno speciale capitolo.

(2) G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Egypt.* Paris, 1884. Cap. VIII, p. 156 e ss.

(3) *Pro Rabirio Postumo,* 14.

(4) Lataye o. c. p. 43.

d' Iside e poi il Serapeo. In quelle vicinanze vi era altresì la *schola* del *Collegium Cantorum* d' Iside e tutti gli edifici necessari per i sacerdoti e gli addetti ai templi ed al culto (1). Questa sezione del Campo Marzio come nota il Lafaye « fut sans doute le lieu de rendez-vous et la résidence centrale de tous les Alexandrins de Rome et il contenait bien autre chose que les deux temples » (2).

I gruppi Siriaci che sembra abbiano avuto un primo punto di riunione sull'Aventino attorno al Doloceno, ossia il vecchio santuario del loro dio nazionale, il Baal di Doliche, più tardi invece ebbero il loro grande centro sul Gianicolo dalla parte della Via Aurelia. Quivi sorgeva il tempio maestoso di Jupiter Dolichenus, circondato da altri edifizi, dalle sedi dei collegi tra cui il più importante quello degli adoratori del Dio, e da *cenatoria* e *triclinia* per i banchetti e le celebrazioni. Un altro gruppo Siriaco è segnalato sull' Esquilino attorno ad un altro santuario e ad altra sede di un collegio (3).

Gli Africani al contrario sembra si concentrassero di preferenza nella bassa regione tra i due Celii non lontano da quella sezione della Suburra dove vi era uno dei gruppi giudaici. Su quel distretto troviamo il *Vicus Capitis Africae* col noto *Pedagogium Caesaris*, ed altri *vici* dai nomi di sapore africano come *Vicus Stabuli Proconsulis*, *Vicus Syrtis*, *Vicus Byzacenus*, e *Vicus Capsensis* (4).

---

(1) Ib. p. 200-234.

(2) Ib. p. 225.

(3) Sul tempio dell'Aventino vedi Merlin, o. c. 317 e ss. Su quello dell' Esquilino, lo studio di Visconti, in Bullettino Comunale d'Archeologia di Roma, 1875, p. 223. Sulla sede del Gianicolo abbiamo i lavori minuziosi ed esaurienti di P. Gaukler, *Le bois sacré de la nymphe Furrina et le sanctuaire des dieux Syriens au Janicule à Rome*, in Compte-rendus de l'Acad. de Belles-Lettres, Marzo 1907, 135-159, e " *Le Sanctuaire Syrien au Janicule* „. Paris 1912.

(4) Il tracciato del Vicus Capitis Africae è stato ricostruito da Lanciani. Sul Pedagogium Caesaris vedi G. Gatti, *Del Caput Africae nella seconda regione di Roma*, in Annali dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica, Roma. 1882, p. 191-220. I nomi degli altri vici si trovano insieme con quello del Caput Africae, nella cosiddetta *Appendix Probi*. Si è discusso se tale documento si

Tracce meno evidenti dell'esistenza di altri gruppi stranieri sparsi nelle altre regioni della città non mancano, specialmente attorno o nelle vicinanze dei santuari di divinità straniere (1). Ma come abbiamo già osservato, questo raggrupparsi di immigrati stranieri in sezioni speciali delle regioni romane non ebbe mai carattere fisso e permanente, poichè il processo di assimilazione e diffusione etnica agiva costantemente a disgregarne le fila. Senza dubbio in questo processo di amalgama o fusione di razze, l'elemento indigeno romano probabilmente riceveva più di quanto non dasse; però il potere vitale che tenne insieme tutto quel complicato organismo sociale ed economico, cioè le istituzioni politiche e giuridiche erano e rimasero sempre essenzialmente romane.

Col crescere dell'importanza delle province, l'influenza e il potere dei provinciali si rafforzava, specialmente sotto la politica livellatrice degli imperatori sempre meno rispettosi della vecchia casta senatoriale e delle vecchie tradizioni e più inclinati a circondarsi di uomini nuovi provenienti spesso dalle province ed anche dalle classi sociali inferiori. La concessione

---

riferisce a Roma oppure a Cartagine: ma l'attribuzione a Roma sembra più probabile. Vedi nel mio lavoro: *The Roman Church at the End of the Second Century*, p. 226, n. 21.

(1) Molta luce sull'influenza dei gruppi stranieri nella vita romana potrebbe ricavarsi dalla storia dello sviluppo artistico della città e specialmente dell'architettura e delle arti plastiche. Ma è un soggetto che per la sua ampiezza e il suo carattere tecnico non può essere che semplicemente menzionato in uno studio qual'è il presente. Rimandiamo ai lavori degli specialisti; ma per formarsi un'idea generale della importanza del soggetto basta leggere le suggestive pagine sull'architettura in Roma nel già citato *Manuel d'Archéologie romaine* di Cagnat et Chapot (I e specialmente § VII. *Temples de tradition étrangère*, p. 160 e ss.) e sulla pittura (II. specialmente § V. *Développement historique*, p. 22 e ss.). Un esempio dell'importanza che tali ricerche potrebbero avere in relazione al nostro asgomento è dato dalle conclusioni a cui arriva lo Strygowski (*Origin of Christian Art*. 1925) a proposito del tempio di Minerva Medica in Roma, che egli sostiene fosse "opera di costruttori Armeni, i quali erano allora largamente rappresentati in Roma „ (p. 65).

della cittadinanza romana a tutti gli uomini liberi dell'impero, l'accumularsi di grandi ricchezze nelle mani di mercanti e speculatori non romani di origine, il grande potere dei liberti imperiali e finalmente, il fatto importantissimo del graduale prevalere di quel sincretismo religioso che sgretolava e demoliva lo spirito nazionalista delle religioni, erano tutte forze attive contro l'individualismo di razza dei gruppi stranieri i quali erano venuti a Roma per servire e finirono col dominare l'impero.

II. — Le associazioni in Roma.
I gruppi immigrati nell'ambiente romano.

La forza di coesione che stringeva insieme i gruppi stranieri in Roma, non poteva mancare di spingere alla formazione di associazioni le quali, date le tradizioni e le esigenze dell'ambiente, assumevano un carattere religioso. Sin da tempi antichissimi erano sorte nella città accanto ai collegi sacerdotali pubblici, delle associazioni di mestieri di carattere privato. La tradizione ne faceva risalire la fondazione a Numa e dava loro un carattere ufficiale, ma in verità i collegi ebbero un carattere privato e sorsero a quanto pare, in tempi diversi, a misura che gli addetti a ciascun mestiere erano abbastanza numerosi da formare un collegio speciale. « Esclusi dalla vita pubblica, dall'esercito, dai sacerdozi ufficiali, gli artigiani dovettero sentire il bisogno di formare associazioni proprie. E in un periodo in cui lo spirito religioso compenetrava tutte le attività sociali, era ben naturale che le classi più umili trovassero un certo compenso nell'unirsi per celebrare un culto proprio e delle feste proprie. Per i poveri artigiani il collegio prendeva il posto che tra i patrizi era tenuto dalla *gens*; esso formava per loro una famiglia religiosa e religiosa fu pure infatti la loro costituzione ed il suo presi-

dente era il suo sacerdote » (1). Nel suo collegio, il romano anche delle classi umili, era l'uguale di ogni altro membro dell'associazione, poteva diventare uno degli ufficiali di essa o anche il presidente, e come tale essere il sacerdote pro-tempore del culto ufficiale del Collegio.

Fu a causa di questo carattere religioso dei Collegi che il Senato non ne impedì la formazione: infatti le associazioni di artigiani si organizzarono liberamente e non furono molestate sino quasi alla metà del primo secolo a. C. Fu soltanto dopo i gravi disordini provocati da Catilina e da Clodio che il Senato nel 64 a. C. abolì i collegi salvo poche eccezioni (2). Ristabiliti nel 58 in forza della *Lex Clodia de Collegiis*, molti nuovi

---

(1) De Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, I, 1896, p. 77 e ss. L'origine e la storia dei collegi ha provocato molte discussioni dalla seconda metà del sec. XIX, periodo in cui gli studi rinnovati del dritto e delle istituzioni romane hanno richiamato l'attenzione degli studiosi su questo fatto importante della vita sociale, economica e religiosa nell'impero romano. Dopo le minuziose e dotte ricerche di Mommsen e di Marquardt, le monografie di Schiess e Liebenam e le varie contribuzioni di De Rossi e di altri archeologi della scuola romana e specialmente dopo il poderoso lavoro di Waltzing, (*Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, volumi 4, Louvain, 1895-1900) ben poco si è aggiunto alla nostra conoscenza della storia dei Collegi in Roma. Un breve ma chiaro riassunto del suo largo studio è stato fatto dal Waltzing stesso nell'articolo " Collegium „ del *Dizionario Epigrafico di antichità romana*, di E. De Ruggero, Vol. II, Parte I, p. 340-406, a cui bisogna anche aggiungere l'articolo " Cultores „ di E. Breccia nello stesso dizionario. Ottima presentazione del soggetto anche negli articoli " Collegium „ di Kornemann in Pauly-Wissowa. *Realencyclopaedie der Klassichen Altertumwissenschaft.* Per i collegi e le associazioni nel mondo Ellenico il lavoro più completo ed esauriente è sempre quello di F. Poland. *Geschichte des griechischen Vereinswesens.* Leipzig, 1909, che ha preso il posto dei lavori di Schell e di Caspari.

(2) Sulla portata del Senatuconsulto del 64 vi è un po' d'incertezza. Waltzing (o. c. I, p. 90-113) in una lunga discussione rigetta la tesi di Mommsen che interpretava la legge come diretta contro i cosiddetti " collegia compitalicia „. Waltzing nega l'esistenza di simili collegi nel periodo repubblicano, e dà alla legge un valore generale contro i collegi comuni. Però non tutti hanno accettato le conclusioni di Waltzing. Wissowa (*Religion u. Kultus d. R.* p. 171, n. 6) segue ancora l'opinione di Mommsen.

furono organizzati dallo stesso Clodio tra la feccia della città, per servirsene nella sua lotta contro Cicerone, Catone e Pompeo. Ma vennero di nuovo colpiti tre anni dopo dalla *Lex Licinia de sodaliciis* diretta contro le associazioni di carattere politico e la loro opera di corruzione elettorale, e in seguito ricevettero un colpo ancora più forte da G. Cesare che divenuto padrone di Roma, soppresse tutti i collegi meno quelli più antichi (1).

Sembra però che i collegi si ricostituirono rapidamente nel periodo di anarchia che seguì la morte di Cesare, poichè uno dei primi atti di Augusto diretti a ristabilire la sicurezza pubblica, fu quello di ordinare con una nuova o ripristinata *Lex Julia de collegiis* lo scioglimento di tutte le associazioni e di regolare in modo definitivo il diritto di associazione per l'avvenire (2). Per formare un collegio si rese necessaria l'autorizzazione del Senato e questa veniva concessa soltanto a quei collegi che non solo apparissero inoffensivi alla tranquillità dello stato, ma che fossero anche utili all'interesse pubblico. In conseguenza di quest'ultima clausola i collegi pur rimanendo giuridicamente istituzioni private, venivano ad acquistare in forza dell'autorizzazione e della sorveglianza diretta a cui erano sottoposti dal governo, un certo carattere pubblico ed insieme il godimento di certi privilegi, quale per esempio quello di possedere in co-

(1) " Cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit „ (Suet. *Divus Julius*, 42). Si ammette generalmente che Cesare pubblicò una legge speciale su questo punto (Lex Julia); ma se ne ignorano i particolari. I collegi risparmiati furono quelli che sfuggivano alla qualifica di " coetus factiosorum hominum „. Secondo Giuseppe Flavio, i giudei in questa circostanza furono risparmiati (*Antiquitates*, XIV. 18, 8). Waltzing, ib. I, 112-113.

(2) Plurimae factiones titulo collegii novi ad nullius non facinoris societatem coibant, igitur collegia praeter antiqua et legitima dissolvit „. Suet. *Augustus*, 32. Anche sulla portata di questa legge, l'esistenza della quale è provata anche da iscrizioni (CIL. VI, 2693), si è molto discusso. Pare tuttavia, che la legge da una parte abolisse tutti i collegi indistintamente, ma che d'altra parte autorizzasse a ricostituirsi quelli più antichi già risparmiati da Cesare, purchè domandassero e ottenessero il permesso del Senato secondo le nuove disposizioni. Waltzing, o. c. I, pag. 115-117.

mune. Fu questo il primo passo di quel lento processo che dovea in seguito trasformare via via i collegi professionali in istituzioni ufficiali con carattere obbligatorio (1).

L'organizzazione dei collegi romani è stata oggetto di studi minuziosi e di lunghe discussioni tra gli storici moderni, tanto dal punto di vista della loro situazione giuridica che del loro valore sociale e della loro funzione economica. Ne riassumiamo brevemente le conclusioni, onde inquadrare nella situazione generale la nostra ricerca sulle associazioni degli immigrati in Roma.

Nel periodo imperiale sino al III secolo d. C., i collegi professionali di Roma sono nello stesso tempo collegi religiosi, nel senso che sono sotto la protezione di una divinità speciale di cui celebrano il culto. È precisamente in tale celebrazione che il collegio manifesta precipuamente la propria esistenza. Si trattava naturalmente di un culto privato, il quale non mancava di fatto in nessuna corporazione di arti e mestieri, quantunque pare che legalmente la pratica di un culto religioso non fosse richiesta come condizione assoluta per ottenere l'autorizzazione del Senato (2).

È stato provato che questi collegi non ebbero, almeno sino al terzo sec. d. C., un carattere cooperativo-professionale come lo

---

(1) Questa trasformazione, ricevette un forte impulso dai provvedimenti adottati da Settimio Severo, ma non fu completa che nel quarto secolo sotto gli Imperatori cristiani. La legge di Augusto ritenne sempre tutta la sua importanza perchè fissò la tradizione romana sul diritto di associazione; infatti i giuristi del secondo e del terzo secolo si ispirano sempre al contenuto ed allo spirito di quella legge, anche quando non la citano espressamente. I testi giuridici sono stati raccolti da Waltzing, o. c. I, Appendice, e p. 155-156.

(2) "Sans douts, à l'origine comme plus tard, le gouvernement rédoutait les groupes qui se formaient au dehors de la réligion et le culte des colléges paraissait une garantie sérieuse. Il est certain aussi, que la religion fut souvent un prétexte mis en avant par des colléges pour cacher un autre dessein; cela prouve soulement que la religion suffisait pour donner des apparences inoffensives, pourvu qu'il ne s'agit pas d'un culte interdit. Mais rien n'autorise à croire que le culte fut une condition de l'autorisation ou seulement de la tolérance accordée par le gouvernement„. Waltzing, o. c. I, pag. 255.

ebbero le corporazioni e le guilde medievali; infatti non troviamo nessuna traccia di regolamenti professionali, nè obbligo di tirocinio, nè monopolio nell'esercizio del mestiere, e neppure lo scopo di raccogliere capitali per esercitare un' industria in modo collettivo (1). Messa da parte la politica, che avrebbe fatto dei collegi *factiones* e perciò associazioni illecite, il culto era rimasto la manifestazione più vitale dell'attività collettiva dei collegi; i loro locali di riunione erano i templi del loro culto, se ne possedevaao uno, oppure la *schola* la quale spesso apparisce usata per usi religiosi come fosse un tempio. Oltre alla festa della loro divinità, i collegi celebravano feste speciali per gli imperatori sia morti che vivi, con sacrifici, giuochi, banchetti e distribuzioni di *sportulae* (2).

Accanto ai collegi professionali troviamo collegi di un carattere più strettamente religioso: i *cultores* di una divinità speciale. In molti casi le associazioni di *Cultores* erano al tempo stesso collegi professionali, o meglio erano dei collegi professionali divenuti *cultores* di una divinità speciale: però vi erano pure delle associazioni di *cultores* che non aveano alcun carattere professionale. Queste associazioni hanno grande importanza in relazione ai gruppi stranieri in Roma, perchè come vedremo

(1) L'affermazione di Liebenam che qualche collegio, come quello dei battellieri del Rodano, avesse dritto esclusivo di esercitare il mestiere proprio in un dato locale, non è appoggiata da prova alcuna. Liebenam *o. c.* pag. 82; Waltzing, o. c. I, pag. 194.

(2) Sull'origine delle "scholae„ specialmente dei collegi funerari vedi: De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1864, p. 26-60. Esse erano spesso annesse ai locali di sepoltura. Le "scholae„ dei collegi professionali erano invece generalmente vicino uno dei Fori della città. In Roma i *coriarii* aveano la loro schola nel Trastevere tra il tempio della Fors Fortuna e la porta Septimiana, vicino alle concerie (De Rossi. *Bullettino* 1871, pag. 163); i *citriarii et eborarii* l'aveano non molto lontano dello stesso tempio, mentre i *tabernarii* la possedevano nel centro della città vicino al Pantheon (CIL. VI, 9920) e gli *scriba librarii et praecones aedilium curulium* sulla Via Sacra (CIL. VI, 103). *Schola* e *templum* appariscono nelle iscrizioni spesso come sinonimi (CIL. X. 1578). Altri nomi per indicare la sede di un collegio erano *domus* (CIL. XI. 5749), o in greco οἶκος, ed anche *Statio* (CIL. VI, 7458, 8750 etc: Waltzing. I, 223).

in seguito, pare che esse abbiano avuto origine precisamente tra di loro per celebrare i culti patri e che in seguito sul loro esempio si formassero i collegi di *cultores* di divinità indigene.

Ma i caratteri distintivi che diversificavano i vari collegi in Roma vennero ad attenuarsi e quasi a sparire di fatto, gradatamente, quando una delle funzioni più importanti di tutti i collegi divenne la cura dei funerali e della sepoltura dei loro membri. È ben nota la importanza che aveano nelle credenze religiose dei Romani, come di tutti i popoli di razza Aria, i funerali e la sepoltura. Le grandi famiglie romane costruivano spaziose sepolture gentilizie che servivano per molte generazioni ; spesso vi accoglievano anche i loro clienti e liberti le ceneri dei quali trovavano così riposo sotto la protezione dei loro padroni. Ma gli schiavi, i clienti e liberti che non trovavano padroni ricchi o generosi, e in generale tutti i poveri, sino ai principi dell'impero venìano gettati alla rinfusa in grandi fosse comuni (*puticuli*).

Sotto i primi imperatori si organizzarono quindi delle società funerarie che non erano precisamente dei collegi, ma piuttosto delle cooperative che faceano costruire a spese comuni dei colombari spaziosi in cui venivano ammessi i soci (*socii columbarii*), gente di ogni condizione, liberti e anche schiavi purchè avessero pagato la loro quota (1). Ma al tempo dei Flavii

---

(1) Sulle cooperative di *socii columbarii* vedi l'articolo in Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, I, 1334.

Uno dei più cospicui esempi dei colombari costruiti da queste cooperative è quello scoperto nel 1838 nella villa Pamphili e che ora è stato trasportato e ricostruito fedelmente in una sala del Museo delle Terme di Roma per cura del direttore Prof. Paribeni. (Vedi la descrizione fatta al momento della scoperta da E. Braun, in *Bull. Ist. archeol.* 1838, p. 4 e ss.; e lo studio di Otto Jahn in *Abhandl. bayer. Akad. d. Wissensch. philos-philol. Klass.* VIII, 2, p. 231 e ss. Tab. I-VII). Questo colombario appartiene senza dubbio alla fine della Repubblica o i principi dell'Impero; non potrebbe quindi essere stato proprietà di un vero e proprio collegio funerario, poichè questi cominciano a comparire un po' più tardi. Le iscrizioni (CIL. VI, 2; 7814-7844) che si riferiscono a gente diversa (molti i liberti e molti i nomi stranieri) e le decorazioni che non hanno carattere funerario o simbolico (scene campestri, animali, e parecchie scene comiche) confermano l'ipotesi che si tratti di una

queste società cominciano a sparire, e si formano invece dei collegi veri e propri, che seguendo l'uso comune, si mettono sotto la protezione di una divinità speciale di cui portano il nome, ma hanno lo scopo precipuo di provvedere ai funerali ed alla sepoltura dei soci (1).

Questi collegi a cui Mommsen diede il nome di *collegia funeraticia*, ma che nella legislazione romana vanno sotto il nome di *collegia tenuiorum* perchè erano formati di povera gente, in forza di un senatuconsulto del I o dei principi del II secolo (non più tardi del 133 d. C.), vennero esonerati dall'obbligo di richiedere un'autorizzazione speciale del Senato e derogando alla Lex Julia, poterono formarsi con un semplice permesso del *Praefectus Urbis* dietro presentazione del loro statuto e dell'elenco dei soci.

I soci di questi collegi pagavano una tenue quota mensile (*stips menstrua*) che andava a formare la cassa comune (*arca communis*), con cui si provvedeva ai funerali (2). Essi possedevano spesso un *locus sepulturae* in comune, in molti casi con

---

sepoltura cooperativa di socii columbarii. Il carattere evidentemente non simbolico delle decorazioni di questo colombario, è un avvertimento per coloro che vogliono ad ogni costo trovare un significato specifico nelle decorazioni di altri monumenti sepolcrali scoperti recentemente, come p. e. quello degli Aurelii vicino al Viale Manzoni che ha dato luogo a tante controversie tra gli archeologi.

(1) L'epiteto *salutaris* sia aggiunto a collegio *(Collegium salutare Silvani)*, oppure al nome del dio protettore *(Collegium Silvani salutaris)*, indica sempre, come ha provato De Rossi (*Bull. Comun.* 1882, pagg. 141-148), un collegio funerario. Sembra che l'epiteto *salutaris*, fosse adottato "*boni ominis causa*„. Collezione delle iscrizioni riguardanti i collegi funerari trovasi in T. Schiess, *Die römische Collegia funeraticia*, München, 1888, p. 111-140. La lista dei collegi funerari di cui si possiedono i nomi, generalmente da iscrizioni, in Waltzing, o. c. IV, pagg. 202-208.

(2) Nelle iscrizioni viene chiamata anche *arca collegii*, o *arca reipublicae collegii*, o *arca publica, ratio publica*; nel Digesto viene chiamata piuttosto *ratio communis* o *pecunia communis*. (Liebenam, o. c. pag. 244 n. 1). Soltanto i collegi incaricati di un culto publico ufficiale riceveano dallo stato un assegno per le spese di quel culto, ma i collegi privati anche di *dei domestici*, seguendo l'esempto dei *cultores* di dei stranieri, doveano sopperire con le contribuzioni dei membri a tutte le spese del loro culto religioso. Nei collegi

una *triclia*, terrazza, o sala per i banchetti (1). Queste proprietà erano possedute legalmente dal collegio, che perciò godeva in certo modo e sino ad un certo punto della personalità civile. Le riunioni ufficiali del collegio erano ristrette dalla legge ad una al mese, ma sembra che per motivi strettamente religiosi i soci qualche volta potessero riunirsi anche più spesso (2).

Durante i primi secoli dell'impero tutte le associazioni indistintamente, presero più o meno un carattere funerario. Alcuni collegi professionali si occupavano della sepoltura dei soci sin dai tempi della repubblica (3), ma la gran maggioranza di quelli che si costituirono durante i primi secoli dell'impero, anche se assumevano un nome professionale, perchè i loro membri appartenevano allo stesso mestiere e si proclamavano *cultores* di una divinità speciale, erano di fatto collegi funerari ed appartenevano alla classe dei *collegia tenuiorum*. Ciò rende molto difficile per noi anche il tentativo di una classificazione dei collegi di cui ci sono rimasti i titoli nelle iscrizioni, e di distin-

---

funerari la *stips menstrua* era destinata unicamente al fondo per i funerali. Nel collegio di Diana ed Antinoe di Lanuvio, di cui possediamo buona parte dello statuto, la quota mensile era di cinque assi. Schiess, o. c. pag. 81.

(1) Non era assolutamente necessario che un collegio funerario possedesse una sepoltura comune e molti collegi formati tra i più poveri non ne ebbero infatti, sino a che non trovarono un benefattore che donasse loro il terreno, o non riuscirono ad accumulare la somma necessaria per comprarlo. In questi casi il collegio pagava il *funeraticium* a chi avea provveduto per la sepoltura e i funerali del socio defunto. I *loca sepolturae* dei collegi erano in genere aree, più o meno estese, circondate da un muro o limitate da cippi (T. Schiess. o. c. pag. 87 e segg). In Roma i columbari erano molto comuni, ma fuori Roma sono molto rari; anche in Roma però l'inumazione si trova usata dai collegi tanto quanto l'incinerazione (E. Breccia, *Dizion. epig.* di De Ruggiero, II, 2, pag. 1305), contro l'affermazione di Schiess il quale sostiene che tutti i collegi possedenti *loca sepulturae* inumassero i loro morti; nelle aree infatti si sono trovate tombe d'inumati accanto a cippi ed are racchiudenti ceneri di cremati.

(2) " ... dum tamen semel in mense coeant... Sed religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hoc non fiat contra senatus consultum, quo illicita collegia arcentur „ — Marcianus, Lib. III *Institutionum*, in *Dig.* 47,22. Sul valore di questo passo, vedi Waltzing o. c. I pag. 149 e segg.

(3) Elenco di tali collegi in Waltzing, o. c. IV, pag. 485-488.

guere i collegi propriamente funerari, cioè organizzati direttamente a questo scopo, da quelli che originariamente erano stati formati sia per mantenere un culto religioso, o per scopi pratici di vario genere, e che divennero funerari soltanto dopo.

Allo scopo della nostra ricerca, è necessario tenere presente la distinzione fondamentale tra i collegi che aveano bisogno dell'autorizzazione del Senato o dell' Imperatore, e i *collegia tenuiorum* che potevano essere organizzati con un semplice permesso della polizia. Appartengono alla prima classe quei collegi che erano in origine associazioni professionali, oppure associazioni di *cultores* e solo in seguito presero anche il carattere di collegi funerari; alla seconda classe invece appartengono tutte le associazioni del popolo minuto che aveano come scopo principale i funerali e la sepoltura dei loro membri, anche se questi collegi venivano organizzati tra gente che esercitava lo stesso mestiere e si mettevano sotto la protezione speciale di una divinità. Così nonostante la confusione prodotta dal sovrimporsi del carattere funerario a tutte le associazioni, la distinzione fondamentale tra collegi professionali, collegi religiosi di *cultores*, e *collegia tenuiorum*, rimane ed ha una grande importanza nel fissare la condizione giuridica di ciascuno di essi.

Sebbene allo stato presente degli studi, la storia e l'organizzazione dei collegi romani ci sia nota nelle sue linee generali, pure la questione della parte presa in tali organizzazioni dalle popolazioni straniere emigrate in Roma è stata toccata solo superficialmente e solo in relazione alle associazioni di *cultores* di divinità straniere. Senza dubbio le associazioni tra immigrati in Roma presero un carattere religioso, come più o meno tutti i collegi, ma è necessario investigare se e quale importanza tali associazioni avessero nella vita dei gruppi stranieri stessi, se assumessero forme speciali tra i vari gruppi e in quali relazioni stessero con la legislazione, con lo stato, e con le altre associazioni.

Purtroppo le fonti storiche romane offrono scarse informazioni su questi punti, tuttavia, mettendo insieme gli accenni che si trovano negli storici e quelli che si ricavano dalla legi-

slazione romana, ma sopratutto attingendo dal ricco e prezioso Corpus delle iscrizioni che fortunatamente ora possediamo, è possibile formarsi almeno un'idea generale della parte importante che ebbero le associazioni tra la popolazione immigrata in Roma dalle varie province nei primi secoli dell'impero. Ma anzitutto non sarà inutile tener presenti certe caratteristiche della psicologia dei gruppi immigrati in terra straniera, le quali hanno valore anche oggi come lo ebbero senza dubbio nella Roma antica.

Il bisogno di praticare nella nuova residenza il culto patrio è certamente uno dei motivi più evidenti che determina tra gli immigrati in terra straniera la formazione di associazioni di carattere religioso. Anche oggi in America, gli immigrati dalle varie nazioni di Europa organizzano le loro chiese appartenenti alle diverse denominazioni cristiane, anche quando chiese della stessa denominazione esistono di già tra l'elemento indigeno (1). Ma oltre al motivo del culto patrio, ve n'è un altro che rende inevitabili le associazioni tra gli emigrati, un motivo che in Roma antica è meno appariscente, a causa del fatto costante che tutte le associazioni assumevano almeno esternamente un carattere religioso. Questo motivo, l'efficacia del quale è ben nota a chiunque ha vissuto per qualche tempo tra gruppi di immigrati, è il bisogno che essi provano in terra straniera di stringersi tra di loro con forti vincoli di solidarietà, onde opporre una salda resistenza alle ostilità più o meno violente dell'elemento indigeno. L'associazione di carattere etnico con l'enfasi ostentata dei culti patri e delle tradizioni nazionali è, almeno in parte, frutto della immancabile

(1) Così i cattolici delle varie nazionalità hanno le loro chiese spesso con sacerdoti propri, per quanto sotto la giuridizione dei vescovi americani. Questa dipendenza è dovuta naturalmente al carattere fortemente centralizzato del governo ecclesiastico della Chiesa Romana. Ma nelle denominazioni protestanti si osserva che i gruppi immigrati formano spesso chiese nazionali indipendenti dalle chiese americane della stessa denominazione. Così si hanno per esempio, la Chiesa Luterana tedesca di America, quella Luterana Svedese, la Chiesa riformata Olandose e così via.

reazione dell'immigrato a tutte le forme di oppressione economica, di restrizioni politiche e di esclusioni sociali a cui è fatto segno da parte dell'elemento indigeno.

Anche quando il lavoro degli immigrati è necessario per lo sviluppo economico del paese, anche quando senza di loro diviene scarsa la mano d'opera richiesta per mantenere in vita le grandi industrie, per intraprendere le grandi costruzioni di opere publiche e private e per tutti i servizi più umili ma non meno essenziali alle complicazioni di una vita politica e sociale altamente organizzata, un'immigrazione in larga scala non manca mai di provocare il risentimento, la diffidenza ed il timore della razza indigena, o dominatrice della contrada. L'immigrazione viene permessa come un male necessario ed inevitabile. Questa ostilità mista di disprezzo è ancora più acuta quando, come avviene quasi sempre, gli immigrati appartengono a razze che la popolazione indigena considera a torto o a ragione, come razze inferiori in civiltà e progresso, o come razze decadenti e indebolite, e teme perciò che il loro contributo ad una possibile fusione etnica non deteriori la purezza della razza dominatrice.

Tale era precisamente l'atteggiamento dei romani antichi verso le popolazioni immigrate a Roma dalle varie provincie dell'oriente e dell'occidente. Il romano antico delle classi più elevate, anche quando cominciò a conoscere e ad apprezzare la gloriosa civiltà greca, anche quando si mise a scuola dai greci e spinse la sua ammirazione sino ad affettare modi e lingua greca, non esitava ad esprimere con ruvida franchezza tutto il disprezzo che egli nutriva per i greci [1] che calpestavano i selciati di Roma in cerca di fortuna. Ai suoi occhi

---

[1] Il meno che i romani potessero rimproverare ai greci era la loro leggerezza (levitas) che si manifestava anche nel modo con cui trattavano la religione e la facilità con cui mancavano alle promesse, mentivano e violavano la fede data. "Hoc dico de toto genere graecorum, tribuo illis litteras, do multarum artium disciplinam, non adimo sermonis leporem, ingeniorum acumen, dicendi copiam: testimoniorum religionem et fidem numquam ista natio coluit„. Cicerone, *Pro Flacco* 9.

essi non erano che i discendenti infrolliti di una grande razza la cui gloria era tramontata per sempre, per far posto alla civiltà romana. Il volgo poi non vedeva in essi che una razza d'intriganti, di parassiti, pronti ad accaparrarsi con adulazioni e con la servilità più abbietta i favori della gente ricca, ma neghittosi e vili dinanzi al pericolo (1).

« Razza indocile di pervertiti » — li chiamava Catone (2) — e Plinio rincarando la dose aggiungeva « Ai greci risale la paternità di tutti i vizi » (3). « Evitate il contatto dei greci, ammoniva Seneca, sono essi che insinuano e propagano il vizio » (4). Non migliore era l'opinione che i Romani aveano dei Siri e degli altri orientali: « Levissimum genus hominum servituti natum ». L'epiteto di *timidi* accompagnava sempre il nome dei Siri e la loro paziente rassegnazione eccitava il disprezzo dell'orgoglioso Quirite: « Syrorum genus quod patientissimum est hominum », pazienti come gli asini. La stupidezza dei Frigi, il vaniloquio dei Persiani, l'ipocrisia criminosa e le arti malefiche degli Egiziani, la perfidia e la superstizione degli Africani, la rapacità e l'avarizia giudaica e le debolezze di tutte le altre razze d'immigrati, erano oggetto di satire mor-

---

(1) L'otium graecum era proverbiale e Cicerone non esitava ad affermare: "omnes graeci negligentiores sunt „ (*Ep.* XVI, 4, 2). Ed anche vigliacchi: " Non satis animosi hostem aspicere non possunt „. (*Tusc.* II, 65). La loro loquacità (quotidiana loquacitas. *De Orat.* I, 105); l'inettitudine (hoc vitio-ineptum esse-cumulata est eruditissima graecorum natio „ *de Orat.* II, 17), e soprattutto la loro abitudine di adulare i ricchi onde gozzovigliare, erano passati in proverbio in Roma, tanto che, come asserisce il grammatico Sesto Pompeo Festo, si era formato il verbo *pergraecari*. che significava "epulis et potationibus inservire „ (Ed. Lindsay, Lipsia, Teubner, 1913, Lib. XV, p. 235).

(2) "Nequissimum et indocile genus illorum „ citato da Plinio, *N. H.* XXIX, 7.

(3) "Graeci vitiorum omnium genitores „, *N. H.* XV, 5. Catone, citato da Plinio, concludeva una lunga tirata contro i Greci col detto: " Satis esse ingenia graecorum inspiacere, non perdiscere „. *N. H.* XXIX, 9.

(4) Seneca, *Ep.* 123. Tralasciamo i ben noti passi dei poeti satirici contro i greci.

daci che esprimevano tutto il disprezzo degli orgogliosi romani verso gli stranieri (1).

E quanto più i servizi degli immigrati si rendevano indispensabili e più cresceva il loro numero, tanto più crescevano le preoccupazioni tra l'aristocrazia attaccata alle tradizioni che vedea in pericolo, e gli odi tra il popolo che vedea in essi dei formidabili concorrenti nella caccia del pane quotidiano. « Alienis pedibus ambulamus (lecticarii), alienis oculis agnoscimus (anagnostae), aliena memoria salutamus (nomenclatores), aliena vivimus opera (medici) », si rammaricava Plinio ed aggiungeva mestamente a proposito dei medici greci ed egiziani: « Paremus externis et una artium imperatoribus quoque imperaverunt » (2). Contro i medici immigrati in Roma, Catone nutriva un odio speciale e li accusava nientemeno di complottare la distruzione di tutti i Romani: « Juraverunt inter se barbaros, necare omnes medicina » (3).

Perfino nei periodi in cui imperatori e consoli erano anch'essi oriundi dalle province e il Senato veniva sempre più

---

(1) Cicerone nel difendere il suo cliente Flacco accusato di concussione durante il suo governatorato dell'Asia, non trovava miglior modo di confutare i testimoni di accusa venuti dalla Frigia per deporre contro Flacco, che con l'asserire che essendo essi Frigi non erano degni di fede: " Quam ob rem quaeso a vobis. Asiatici testes, ut, cum vere recordari voletis, quantum auctoritatis in iudicium adferatis, vosmet ipsi describatis Asiam nec quid alienigenae de vobis loqui soleant, sed quid vosmet ipsi de genero vestro statuatis, memineritis. Utrum igitur nostrum est, an vestrum, hoc proverbium: Phrygem plagis fieri solere meliorem? „ (XXVII, 65). Sul conto in cui erano tenuti i Frigi vedi anche P. de Labriolle, *La Crise Montaniste*. Paris, 1913, p. 4-5. — Sui Persiani, Ausonio, *Epigr.* 42, 4. Sugli Egiziani, Seneca, *Dial.* X, 3, 7. Sulla perfidia Punica, Livio, XXX, 30, 27 e passim e quasi tutti gli scrittori latini. Un interessante studio sul giudizio che gli scrittori latini danno degli altri popoli è stato fatto da E. Wolfflin, *Zur Psychologie der Völker des Altertums,* Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik. 1892, p. 133-146, 333-342. Sui Greci vedi anche: Finlay, *Greece under the Romans,* 1857, p. 78, ss.; e sugli Alessandrini, G. Lumbroso, *Osservazioni antiche e moderne sul carattere degli Alessandrini*, in Atti Accad. Lincei, Ser. II., Tom. III, 1879, p. 354, ss.

(2) Plinio, *N. H.* XXIX, 1, 8.

(3) Citato da Plinio, *N. H.* XXIX, 7.

affollandosi di uomini nuovi, sembra che la vecchia aristocrazia romana, pur tra le adulazioni ai nuovi poteri ed il timore, non aprisse facilmente le porte e non incoraggiasse relazioni sociali sur un piede di uguaglianza con i nuovi arrivati e favoriti dalla fortuna. Tale è almeno il rimprovero che fa alla società romana dei suoi tempi Marco Cornelio Frontone di Cirta, maestro di Marco Aurelio e di Vero ed in seguito senatore e console designato. Non ostante gli onori ricevuti e non ostante pontificasse nei circoli letterari romani, Frontone si sentiva straniero nella capitale e dava sfogo alla sua stizza col gloriarsi dopo tutto di essere barbaro ed africano (1). Questa reazione al disprezzo o alla freddezza dei romani che si manifestava così energicamente nelle lettere di Frontone, doveva essere non meno acuta tra gl'immigrati delle classi inferiori e dovea necessariamente suggerire ad essi il bisogno di appoggiarsi gli uni agli altri, di cercare tra loro stessi un compenso a quanto veniva loro negato e perciò di associarsi e trovare nelle loro associazioni quelle relazioni e divagazioni sociali e quelle celebrazioni religiose di cui ogni popolo non può fare a meno.

Finalmente la tendenza istintiva degli immigrati ad organizzare un sistema di vita associata tra gli appartenenti alla stessa razza in terra straniera, veniva resa anche più acuta dalle limitazioni giuridiche che la tradizione legale dei Romani applicava ai *peregrini* (2). Nella Roma antica era *peregrinus*

(1) In una lettera a Marco Aurelio, Frontone scriveva: " Riceverai uno scritto di mano di questo straniero (se stesso), in linguaggio poco meno di un barbaro, ma per quanto riguarda capacità di giudicare non interamente sprovvisto, come credo, di sagacia „. (Ed. Haines in Loeb Classical Library, 1920, Vol. II, p. 154). Ed in un'altra epistola a Domizia Lucilla, parlando di Anacarsi che essendo nativo della Scizia era dai greci chiamato barbaro, aggiungeva: anch'io sono un barbaro, " io sono un Libico dei nomadi Libici „. ἐγὼ δε Λίβυς τῶν Λιβύων τῶν νομάδων (Ed. Haines, I, p. 136). Vedi anche il mio studio, *The Church of Rome at the End of the second century*, p. 225, n. 20.

(2) Vedi i testi giuridici concernenti i " peregrini „ in W. Bergman, *Das römische Recht aus dem Munde seiner Verfasser*. Paderborn, 1910, p. 86 e ss., e la breve ma chiara esposizione di R. Sohm. *Institutionen des römischen Rechts*, Leipzig, 1884, p. 79 e ss.

chi viveva nella città ma non era cittadino romano, sì bene cittadino di un'altra città. Come tale, dinanzi alla legge romana egli non possedeva alcuna capacità giuridica non solo per quanto riguardava il dritto pubblico (*jus suffragi, jus honorum*), ma nemmeno in materia di dritto privato (*jus commerci, jus connubii* ecc.). Per conseguenza, ogni transazione di qualsiasi natura fatta dallo straniero era teoricamente priva di validità legale (1).

Nè gli inconvenienti della situazione erano evitati del tutto dalla costumanza per cui ogni straniero che veniva a Roma si metteva sotto la protezione di un cittadino romano in qualità di ospite oppure di cliente. Un rimedio più efficace fu trovato nella concessione fatta per via di trattati speciali, come quello negoziato con Cartagine, del «jus commerci» ai cittadini di alcune città straniere che venivano a Roma per ragione di traffichi.

L'istituzione della « proxenia » delle città greche a Roma un altro passo verso una sistemazione più regolare della situazione degli stranieri a Roma. « Così, osserva Sohm, da queste relazioni con gli stranieri un nuovo elemento di grande importanza s'introdusse nel sistema del dritto romano, cioè il *jus gentium*, e fu propriamente l'esclusione degli stranieri dai privilegi del *jus civile* che rese possibile la creazione di questo nuovo istituto giuridico » (2). In forza del *jus gentium* quella parte del dritto privato delle città e nazioni straniere che poteva essere armonizzata con le esigenze fondamentali del dritto privato romano, fu riconosciuta come valida e da rispettarsi in persona degli stranieri di quelle città o nazioni in Roma; esso diventava in altri termini la legge che governava le loro transazioni e perciò determinava il loro stato

(1) La nozione di illegalità assoluta era soltanto teoretica; in pratica le transazioni commerciali degli stranieri in Roma, sebbene regolate da costumanze che non aveano forza di legge positiva, quali talvolta erano praticate anche tra Romani stessi, erano pure rispettate dalla consuetudine come se avessero valore legale. Sohm, *ib.*

(2) Sohm, *o. c.* p. 31.

giuridico nella città. Una magistratura speciale venne creata per amministrarla, il *praetor peregrinus*, di cui si trova menzione sin dal 242 a. C. (1).

Lo straniero in Roma godeva quindi sino ad un certo punto, il diritto di contrattare in base alle leggi della sua comunità di origine: ma questo fatto stesso che segnava una linea profonda di divisione tra il cittadino romano e l'alieno, legava nello stesso tempo più strettamente lo straniero alle tradizioni patrie e dava ad ogni gruppo immigrato dalla stessa città o nazione in Roma, una stretta comunanza d'interessi, in quanto la loro capacità contrattuale era regolata da una identica legge tutta speciale per loro. D'altra parte però, questo compromesso lasciava sempre il *peregrinus* in una condizione d'inferiorità a paragone del cittadino romano; esso infatti non toglieva tutte le limitazioni che il diritto pubblico e privato di Roma infliggeva agli stranieri e quindi dopo tutto non faceva che acuire in essi il desiderio di acquistare la completa cittadinanza romana.

Tale era la situazione dei peregrini in Roma al principio dell'impero, ma gradatamente nel mondo romano l'antica concezione del diritto di cittadinanza ristretto ad una città, cominciò a perdere nella pratica la sua efficacia e ad assumere di fatto la forma di diritto di cittadinanza nell'impero, sebbene ritenesse il nome di cittadinanza romana. Sino alla fine del periodo republicano, il diritto di cittadinanza romana non fu concesso che raramente a qualche straniero, per lo più greci, che avevano reso importanti servizi allo stato: anche Augusto fu assai parco nel concederlo, ma dopo e specialmente a cominciare dai tempi di Claudio, la conces-

(1) Però, come saggiamente osserva J. Declareuil nel suo recente lavoro *Rome et l'organisation du droit*, Paris, 1924: "L'extension des rapports avec les étrangers qui entraînat la création à Rome, de la préture pérégrine et la conception du *jus gentium* ne fut nullement marquée par l'introduction directe de pratiques, ni de formes juridiques étrangères... Ce fut plutôt par la désuétude des formes usées et inadéquates aux nouvelles conditions de vie suscitées par les idées étrangères que l'influence de celles-ci se manifesta „, p. 12.

sione divenne più frequente e non solo venne fatta ad individui specificati, ma in massa ai liberi di intere città e municipi. La trasformazione fu completa sotto Caracalla che estese il diritto della cittadinanza di Roma a tutti quanti godevano del diritto di cittadinanza di qualsiasi città dell' impero. La nota frase del giurista Modestino: « Roma communis nostra patria est » non era un figura rettorica, ma una constatazione giuridica.

Ma verso la metà del primo secolo, quando il Cristianesimo cominciò la sua lenta penetrazione nell' ambiente della capitale, l'antitesi giuridica tra il cittadino e l'alieno, che lasciava in una condizione d' inferiorità tanta parte della popolazione immigrata di Roma, oltre alle classi che come i « dediticii » e gli schiavi erano fuori del diritto comune, era ancora in pieno vigore ed ebbe una grande importanza nel determinare le condizioni di vita dei vari gruppi immigrati.

Uno dei gravi pericoli, a cui gli stranieri immigrati rimanevano continuamente esposti sotto un tale regime, era quello della espulsione individuale od in massa, sia per ragioni economiche, sia per ragioni politiche o religiose. A premunirsi da tale pericolo per quanto era possibile, o almeno a minimarne le conseguenze, il rimedio più ovvio da parte degl' immigrati era quello di procurarsi dei *patroni* e protettori potenti, ed ancor meglio di cointeressare nelle loro istituzioni economiche o religiose anche dei cittadini romani, la presenza dei quali tra i proprietari di un negozio o tra i devoti di un culto servisse sino ad un certo punto di scudo e protezione. Da ciò anche — prescindendo dalle altre e gravi ragioni sia di ordine politico, che di ordine spirituale — ebbe grande impulso la propaganda religiosa dei vari culti stranieri tra i Romani, propaganda che s' intensificò ancor più dinanzi alla ostilità delle leggi, sino a quando lo stato, come vedremo in seguito, credette cosa più savia ed utile mettere i culti stranieri sotto l'egida della legge romana, acquistando così il diritto di regolarne il funzionamento e controllarne le attività.

Quantunque le cacciate di stranieri da Roma non fossero infrequenti, specialmente durante carestie o pestilenze, pure durante il periodo republicano, sino al senatuconsulto del

64 a. C., gli immigrati in Roma godettero piena libertà di associarsi tra di loro per il culto dei loro dei nazionali. La legge generale contro i collegi promulgata quell'anno colpì in pieno i gruppi stranieri, come anche le leggi sulle associazioni imposte più tardi da Augusto. Ma ben presto le loro società si riorganizzarono sia ottenendo il permesso, sia in segreto; difatti dopo parecchi anni erano così numerose da provocare l'editto di Tiberio che le disciogliéva e proibiva l'esercizio di ogni culto straniero in Roma compreso quello giudaico. Bisogna osservare però, che la misura di Tiberio non era tanto dettata da ostilità ai culti stranieri in quanto tali e sino a che venissero praticati dagli stranieri stessi, ma piuttosto da ostilità alla loro vivace e proficua propaganda tra i Romani. Caligola li lasciò ristabilire, ma nuove restrizioni e persecuzioni avvennero sotto Claudio e di nuovo sotto Nerone. Dopo Nerone, i culti stranieri in Roma, ad eccezione del Cristianesimo, non furono di regola soggetti a gravi molestie.

La storia delle associazioni e delle istituzioni dei gruppi immigrati in terra straniera e specialmente in grandi città dove essi trovano forme di vita sociale politica e religiosa altamente sviluppate, presenta sempre gravissime difficoltà allo studioso a causa del rapido processo di trasformazione che tali istituzioni subiscono continuamente nel corso di pochi anni. Se pure si può qualche volta fissarne i caratteri che le distinguono al momento in cui nascono, non si può mai assumere da tali caratteri, che hanno un valore temporaneo e relativo, quale sia la vera importanza di quelle istituzioni e quale sia stata la loro funzione storica durante un lungo periodo. Il continuo e rapido trasformarsi delle istituzioni degli emigrati e specialmente di quelle religiose, è dovuto sopratutto a due cause. La prima è il fatto che i gruppi stranieri vengono progressivamente e costantemente assorbiti dall'elemento indigeno o nella fusione generale. La seconda generazione degli immigrati mostra già più affinità nelle idee, nei criteri morali, nelle aspirazioni, con la popolazione nativa, anzichè con la loro famiglia; la terza poi comincia a perdere anche i caratteri fisici propri della razza e può considerarsi come intieramente naturalizzata.

I culti dei loro antenati, seppure non sono messi da parte dai discendenti degli immigrati, hanno almeno perduto per loro il significato nazionale e non conservano che un esclusivo valore religioso. A ciò contribuisce ancor più la seconda causa, e cioè il fatto che il culto straniero, come avviene quasi sempre per l'attrattiva misteriosa che esercitano sull'animo del popolo i culti esotici, ha fatto adepti e devoti anche tra la popolazione indigena. Estranei alla tradizione nazionale, questi nuovi adepti introducono nel culto nuovi elementi dottrinali e morali più conformi alla propria mentalità ed alle proprie tradizioni locali. Sotto questa doppia influenza, una religione nazionale importata da immigrati in terra straniera, si spoglia via via del suo contenuto etnico, mentre gli elementi sia mitologici, sia morali e ritualistici che essa contiene, ricevono nuove interpretazioni, si sviluppano con tendenze sempre più ecclettiche, sino ad universalizzare la religione stessa, che non apparisce più come un culto speciale di un popolo o di una casta, ma come una religione che fa appello a tutti gli individui senza riguardo al loro carattere etnico e alla loro condizione.

Com'è naturale, le associazioni religiose formate in origine tra i gruppi stranieri onde perpetuare il loro culto nazionale, si trasformano anch'esse a misura che la religione stessa si trasforma. A rendere la situazione ancor più complicata per lo storico, si aggiunge il fatto che in molti casi, quando la corrente migratoria si prolunga per un considerevole numero di anni, gli ultimi venuti con la loro mentalità e le loro tradizioni nazionali intatte, vengono a trovarsi accanto ai loro predecessori, la mentalità e le tradizioni dei quali sono già profondamente influenzate dall'ambiente. La conseguenza di questa sovrapposizione di strati diversi di popolazione immigrata è un vivo contrasto nella vita interna dei gruppi stessi, che si manifesta con un rinvigorimento della resistenza all'assorbimento da parte dell'elemento refrattario, ma da parte degli altri e cioè degli immigrati più antichi, con un più rapido e più profondo distacco dal loro gruppo etnico e una più completa fusione di essi con la popolazione indigena.

Tenendo presenti queste considerazioni generali, sarà forse meno difficile farsi un' idea del posto che le associazioni degli stranieri immigrati in Roma aveano nella complessa organizzazione sociale e religiosa e nella vita del popolo, quando il Cristianesimo penetrò nella capitale e vi prosperò rapidamente fra l' alternarsi di persecuzioni esterne e di lotte intestine. Dal punto di vista del nostro soggetto, e cioè per la cognizione più esatta dell' ambiente in cui si organizzò e si sviluppò la Chiesa cristiana in Roma, uno studio completo e minuzioso dei vari tipi di associazioni tra stranieri e delle loro successive trasformazioni, per quanto utilissimo, non è necessario; ci limiteremo quindi a riassumere rapidamente i caratteri generali di tali associazioni, quali appariscono dalla documentazione piuttosto scarsa, ed a richiamare l' attenzione specialmente su quei caratteri che, sia per identità o per analogia di situazioni, possono spargere luce sull'organizzazione e sulla storia della Chiesa di Roma nei primi secoli.

III. — Le "Stationes„ in Roma
Le Associazioni professionali degli stranieri
Le associazioni funerarie.

Associazioni di mercanti ed uomini d'affari erano molto frequenti nel mondo antico. I *negotiatores* dell' Italia meridionale, della Campania e del Lazio che nel periodo repubblicano di Roma si stabilivano nelle varie città e nei porti orientali del Mediterraneo, ed esercitavano il commercio tra quelle città e Roma, organizzavano dovunque fossero in numero sufficiente, dei collegi sotto la protezione di una divinità, specialmente Mercurio identificato col greco Hermes, e celebravano le loro feste sotto la direzione dei loro *magistri* e degli altri ufficiali dell'associazione. Questi collegi sebbene costituiti da mercanti, non aveano carattere strettamente commerciale, nel senso che non erano

cooperative di affari, ma piuttosto associazioni di carattere nazionale e per scopi religiosi (1).

Anche i mercanti stranieri che si stabilivano in Roma facevano lo stesso e formavano le loro associazioni. Con lo stabilirsi dell'impero, l'organizzazione provinciale e municipale prese un carattere più definitivo, ma poichè nel mondo ellenistico la vera unità politica e sociale era la πόλις più che la

---

(1) La teoria di Kornemann (*De Civibus romanis in provinciis imperii consistentibus*. Berlino, 1891; art. " Conventus „ in Pauly-Wissowa. *Realencyclopädie*) e di Schulten (*De Conventibus civium romanorum*, Göttingen, 1892), secondo i quali tutti i " negotiatores italici „ nelle città straniere erano sin principio organizzati in " conventus „ che raccoglievano in ciascun posto tutto il corpo dei " negotiatores „ quivi " consistentes „ dapprima sotto un comitato di " magistri „ e poi sotto un " curator „ supremo, non apparisce fondata sulla evidenza delle iscrizioni, specialmente nel caso dei " negotiatores „ di Delos. W. S. Ferguson (*Hellenistic Athens*, Londra, 1911) indicò alcuni dei punti deboli della teoria di Kornemann, ma ammise che l'intiera colonia straniera formasse una " specie di gruppo più o meno unito „ (p. 135) e che la loro associazione avesse " un carattere politico „ (p. 401); però Hatzfeld (*Les trafiquants Italiens dans l'Orient hellénique*, Paris, 1919, p. 251 e ss.) ha negato e giustamente, l'esistenza dei " conventus „ sin da principio. Nella storia dei " negotiatores italici „ negli empori orientali, dobbiamo quindi distinguere due periodi: il primo che va sino alla fine della repubblica, durante il quale i " negotiatores „ si raggruppavano liberamente a seconda dei loro interessi professionali, ma ciascuno con i propri " magistri „. Ciò non escludeva che in certe occasioni tutti i collegi si riunissero per un'impresa comune, la celebrazione di una festa, la dedica di un monumento, ma non formavano una sola organizzazione. Ma nel periodo imperiale e come conseguenza della *Lex Julia*, i " negotiatores „ formarono un solo " conventus „ sotto la guida di un capo supremo, il " Curator Civium Romanorum „. La politica imperiale suggeriva tali cambiamenti, poichè la tendenza generale del governo era " non pas seulement à étendre son controle sur toutes les associations, mais à tirer parti et à transformer en rouage de l'état des groupments privés „ (p. 285). È interessante notare che in molti luoghi lo stabilimento e il mantenimento del culto di Roma e degli imperatori venne affidato al " conventus „ dei Ῥωμαῖοι come fece Augusto (29 a C.) con i " conventus „ di Efeso e di Nicea (Dione Cassio, LI. 20; Hatzfeld, p. 284). La storia delle associazioni dei mercanti italiani in Oriente, così ben tracciata dall'Hatzfeld, può per analogia gettare molta luce su quella dei mercanti orientali in Italia e a Roma, nei primi secoli dell'impero, un soggetto che non è stato ancora

provincia o la regione abitata da un popolo della stessa razza, le associazioni di mercanti forestieri in Roma si organizzavano più comunemente tra coloro che provenivano dalla stessa città, dallo stesso municipio, o dalla stessa colonia, tutte istituzioni che aveano un posto ben definito nella gerarchia dell'amministrazione imperiale (1).

Inoltre, siccome i mercanti formavano in genere la classe più ricca e più autorevole in ciascun gruppo straniero, le loro associazioni assumevano naturalmente un certo carattere ufficiale di rappresentanti in Roma dell'intero gruppo nazionale, e come tali erano anche considerate dalle città, dai municipi e dalle colonie di origine dei vari gruppi. Fu così che quelle istituzioni, note sotto il nome di *Stationes municipiorum*, ebbero una parte di primaria importanza nella vita dei gruppi stranieri in Roma (2).

---

sufficientemente studiato. Oltre alle storie generali del commercio nell'antichità ed agli articoli delle enciclopedie, il lavoro più ricco d'informazioni dal nostro punto di vista è quello di Vasile Parvan, *Die Nationalität der Kaufleute im römische Kaiserreiche*. Diss. Breslavia, 1919. Per il periodo più antico di Roma vedi il recente studio di Louise E. W. Adams, *A study in the commerce of Latium from the early Iron Age to the Sixth Century B. C.* Diss. Bryn Mawr. 1922.

(1) Parvan, *o. c.*, mercanti italiani pag. 37 ss.; Africani p. 61 ss.; Greci pag. 88 ss.; dell'Asia minore pag. 108 ss.; Siri pag. 114 ss.

(2) Il carattere ufficiale o semi-ufficiale delle " stationes municipiorum „ si rileva anche dal fatto che esse erano soggette a regolamenti speciali nelle loro relazioni con i privati. Tra l'altro pare che fosse vietato ai privati di affittare locali da loro posseduti a queste corporazioni per uso di stazione. Infatti Svetonio c'informa che Nerone fece una colpa a Salvio Orfito " quod tabernas tres de domo sua circa forum ad stationes locasset „ (*Nero*, 37). Tali limitazioni sono un indizio che gli imperatori esercitassero una stretta sorveglianza sopra le " stationes „. Anche il soggetto delle " stationes „ non è stato sufficientemente studiato e chiarito. Le interpretazioni più diverse che trovansi negli storici su questo punto, non sono tanto dovute alla scarsità delle fonti, quanto al fatto dei molteplici significati che la parola *statio* assunse via via nella terminologia ufficiale e nell'uso del popolo. Il soggetto è importante dal punto di vista del Cristianesimo romano, poichè anche nel linguaggio ecclesiastico la parola *statio* venne usata con significati diversi. Torneremo sull'argomento quando verremo a trattare della organizzazione della Chiesa romana dei primi secoli.

L' origine delle *stationes* fu probabilmente dovuta al bisogno che i mercanti stranieri dovettero sentire ben presto di avere in Roma dei magazzini propri per il deposito delle loro merci ; però ben presto il nome di *statio* venne applicato non tanto ai luoghi di deposito, quanto a locali speciali, generalmente vicini al foro, in cui sin dagli ultimi secoli della repubblica, i vari gruppi di mercanti forestieri aveano la loro sede non solo a scopi commerciali ma anche sociali e religiosi (1). Mentre i magazzini erano vicini al Tevere nella regione degli *Emporia*, le stationes sorgevano vicino al punto centrale della città dove si trattavano gli affari e aveano luogo le riunioni. Dalle iscrizioni trovate sui luoghi, sembra che un buon numero di esse si trovassero all'estremità occidentale del Foro tra il Tempio della Pace e il Foro di Cesare (2). Un esempio tipico del modo in cui le stazioni erano locate in una città di grande commercio, lo troviamo ad Ostia, dove gli scavi di questi ultimi anni hanno messo in luce tutto un Foro speciale occupato dalle corporazioni professionali e mercantili. Si tratta di un grande quadrilatero circondato da portici e avente nel centro un tempietto dedicato a Cerere. Sotto i portici erano scaglionate le sedi delle varie corporazioni : sul pavimento a mosaico dinanzi a ciascuna sede, si vedono gli emblemi di cia-

---

(1) In alcune città le " stationes „ erano anche luoghi di deposito di merci, come per esempio ci risulta dello " statio „ degli Hermaisti a Delos (Hatzfeld, o. c. p. 31, ss. ; p. 259-290), e probabilmente della " statio „ dei Tirii a Pozzuoli. Ma in Roma e ad Ostia che era un'appendice di Roma, le " stationes „ che conosciamo dalle scoperte archeologiche e dalle iscrizioni, data la piccolezza dei locali, non potevano essere che semplici luoghi di riunione, dei *bureau* diremmo così, per la rappresentanza delle corporazioni. L'opinione di Mommsen che le " stationes „ non fossero che le grecostasi menzionate da Varrone : " locus substructus ubi nationum subsisterent legati qui ad senatum essent missi „ (*De lingua latina*, V, 155) è contradetta dalle iscrizioni.

(2) Plinio parlando di un vecchio albero di loto che si trovava nel foro dice : " radices eius in forum usque Caesaris per stationes municipiorum penetrant „. (*N. H.* XVI, 44). Vedi : De Ruggero, *Il Foro romano*, Roma, 1913, p. 52 ; L. Cantarelli, *Le stationes municipiorum*. in Bull. Comun. d'Archeol., 1900, p. 124 ss.

scuna associazione, misure di grano, cordami, pesci, animali da caccia, e sopratutto barche da carico; molte recano ancora iscrizioni con il nome delle associazioni stesse.

Tra queste corporazioni un largo numero sono di « navicularii » stranieri, cioè gente addetta ai servizi ed al commercio marittimo che naturalmente ad Ostia dovea essere molto numerosa. Varie città marinare dell'impero sono menzionate in quelle iscrizioni: vi è notizia infatti di una « statio naviculariorum Alexandrinorum », di stazioni di « navicularii et negotiatores Kalaritani » (Cagliari in Sardegna), di « navicularii Turritani » e di « navicularii Narbonnenses ». Ma la grande maggioranza sono di navicularii delle città marittime dell'Africa Romana che facevano la spola tra quei porti e il porto di Roma, trasportandovi i prodotti agricoli e le derrate della fertile provincia. La lista delle stazioni di gente di mare africana in Ostia, redatta dalle iscrizioni, fa menzione di « navicularii Karthaginienses », « navicularii Gummitani » (Gummi bizacena), « navicularii Curbitani » (Curubis nell'Africa proconsolare), « navicularii Minuenses », ed altri gruppi sia di navicularii, sia di « navicularii et negotiatores » di Sullectum, Hyppo Diarrhytus, Musluvium (nella Mauretania) e di Sabrata (una delle tre città della Tripoli africana) (1).

Le stazioni di Ostia non erano in fondo che un'appendice per così dire, delle stazioni molto più importanti che aveano sede in Roma, sebbene nella capitale, data la grandezza della città e il numero delle stazioni, non sembra che esse fossero regolarmente concentrate in un solo luogo come invece lo erano ad Ostia. Le poche iscrizioni romane che possediamo sinora, fanno menzione di parecchi municipi e province che aveano stazioni nella città. Si tratta in gran parte di mercanti delle province orientali, di Tarso, Tiberiade, Tiro, Sardi e Palmira; delle province occidentali è ricordata solo una stazione di mercanti del Norico (2).

(1) Calza, *Le stationes di Ostia*, Bull. Com. d'Archeol., Roma, 1915, p. 178 ss. Notizie degli scavi, 1916, p. 326; ib. 1920, p. 166.

(2) Tiberiade e Claudiopoli: Gatti, Bull. Com. 1899, p. 242 e correzioni suggerite da Kubitscheck (Jahreshefte d. österr. arch. Inst., VI, 1903, p. 80); Tiro,

Che le stazioni quantunque originariamente non fossero che luoghi per incontrarsi e per le transazioni commerciali, divenissero in pratica centri importanti per le molteplici attività dei gruppi stranieri, si rileva da varie testimonianze. Specialmente la lettera indirizzata dalla colonia di Tirii in Pozzuoli al Senato della città di Tiro (23 Luglio 174 d. C.) che noi possediamo per intiero, e la risposta del Senato stesso, in cui incidentalmente si parla anche della « statio » che i Tirii aveano pure in Roma (1), dimostrano che le manifestazioni collettive e le varie attività sociali e religiose dei gruppi stranieri aveano il loro centro nella stazione. Come ha bene osservato il Cantarelli, le stazioni per questo riguardo, offrono delle simiglianze con i fondachi che i mercanti di Genova, Venezia e Pisa possedevano in Oriente durante il medio evo e che mercanti di varie nazionalità possedevano in Venezia ed in altri centri commerciali d'Italia e fuori (2). Era infatti nelle stazioni che si decidevano gli affari e gli interessi comuni del gruppo, che si provvedeva all'erezione dei templi agli dei nazionali, alle spese per le vittime da offrire nei sacrifici solenni, ad organizzare le feste in onore dell'imperatore, a restaurare e decorare i templi e gli edifizi.

Inoltre, e questo è un punto importante, era attraverso le stationes che i gruppi immigrati mantenevano i contatti ufficiali con le istituzioni politiche e amministrative delle loro città di origine ed anche con gli altri gruppi della stessa nazionalità sparsi in altri centri commerciali dell'impero. Infatti, l'importanza delle stationes nella vita dei gruppi e per gli interessi tanto materiali che religiosi e morali della colonia era così grande, che le loro sorti stavano a cuore non solo del gruppo locale, ma anche della città di origine e degli altri

---

CIG. XIV, 830; Sardi, CIG. XIV, 1008-1009; Palmira, CIL. VI, 50 e 710 (Parvan, o. c. p. 116-117); Norico, CIL. VI, 250: " Genio Noricorum L. Iulius Bassus stationarius eorum dedicavit „.

(1) CIG. XIV, 830; Kaibel, *Inscriptiones Graecae ad res romanas pertinentes*, I, 421; Dubois, *Pouzzoles antique*, p. 83.

(2) Cantarelli, o. c. p. 131.

gruppi della stessa nazionalità in altri centri. Il contenuto della corrispondenza tra gli immigrati di Tiro in Pozzuoli, ed il Senato di Tiro, a cui abbiamo accennato, è su questo riguardo d'una importanza eccezionale.

I mercanti di Tiro a Pozzuoli vi possedevano una larga stazione che fu prospera sino a che Pozzuoli rimase l'unico o il più importante porto di arrivo per le merci dell'oriente destinate a Roma. Ma dopo i grandi lavori di allargamento e di consolidamento eseguiti prima ad Ostia dall'imperatore Claudio e più tardi a Porto da Traiano, per cui fu reso possibile anche alle grosse navi da carico di portare le merci alla foce del Tevere, Pozzuoli perdette gran parte della sua clientela e quindi la sua importanza e la sua prosperità. La colonia di Tiro si ridusse di numero e la stazione si trovò in breve in tali strettezze da non poter neppure pagare la somma annua dovuta per l'affitto dei locali. Al contrario, la stazione dei Tirii di Roma divenne floridissima e per venire in aiuto a quelli di Pozzuoli si addossò il peso dell'affitto della loro stazione. Ma dopo qualche tempo, stanchi di pagare quel tributo, i Tirii di Roma abbandonarono i loro compatrioti di Pozzuoli al loro triste destino. Questi allora si rivolsero al Senato ed al popolo di Tiro per ottenere una sovvenzione. Il documento è di una importanza eccezionale per la storia delle « stationes » e lo diamo per intero:

« Lettera scritta alla città dei Tirii, metropoli sacra, inviolabile, autonoma della Fenicia e di altre città e la prima sul mare. Ai funzionari, al Consiglio, all'Assemblea del popolo della patria sovrana, i Tirii residenti in Pozzuoli, salute ».

« Agli Dei ed alla Fortuna dell'Imperatore! »

« Come voi tutti sapete, vi sono a Pozzuoli altre stazioni oltre alla nostra, ma la nostra per la sua organizzazione e la sua grandezza è superiore alle altre. Nel passato i Tirii residenti a Pozzuoli ne curavano il mantenimento; essi erano numerosi e ricchi. Ma ora noi non siamo più che un piccolo gruppo e considerando le spese che dobbiamo sostenere per i sacrifizi e per il culto delle nostre divinità nazionali che hanno qui i loro templi, non abbiamo più le risorse necessarie per pagare

il fitto della stazione che ammonta a centomila denari l'anno, tanto più che ci è stata addossata anche la spesa per la festa in cui si fa il sacrificio dei buoi. In conseguenza, noi vi preghiamo di provvedere al mantenimento della stazione, il che non sarà possibile se voi non prendete a vostro carico il pagamento dei centomila denari del fitto annuo. Per quanto riguarda le altre spese ed alle somme necessarie per le riparazioni e decorazioni della stazione in occasione della festa dell'Imperatore, noi le mettiamo a nostro carico, onde non imporre alla città una spesa troppo grave. Noi vi ricordiamo altresì, che non riceviamo contribuzione alcuna dagli armatori e dai negozianti, all'opposto di quel che avviene nella stazione di Roma. Noi quindi ci rivolgiamo a voi; la nostra sorte dipende da voi; occupatevi di questa faccenda ».

« Lettera scritta a Pozzuoli, il sesto giorno avanti le Calende di Agosto, essendo consoli Gallo e Flacco Corneliano [1] ».

Il Senato di Tiro si occupò sollecitamente dell'affare e noi possediamo anche il processo verbale della seduta :

« Estratto dalla procedura della seduta del Consiglio del 21 Dicembre dell'anno 300 (Era di Tiro, corrispondente al giorno 8 Dicembre 174 d. C.), sotto la presidenza di Callicrate figlio di Pausania, proedro ».

---

(1) Kaibel, ib.; Dubois discute lungamente tutto il documento (o. c. p. 83-96). Si è osservato che la somma di centomila denari è troppo forte per l'affitto annuo dei locali di una stazione, e si è suggerita una correzione al testo onde ridurre l'ammontare a una cifra più modesta. Ma d'altra parte è bene osservare che è appunto la grandezza della somma che spiega il ricorso al Senato e alla città di Tiro. Se si fosse trattato di una somma modesta probabilmente i Tirii di Pozzuoli non avrebbero avuto bisogno di fare il ricorso e di mandare appositamente uno di loro a Tiro a rappresentarli dinanzi al Senato. L'importanza della somma si spiega con le grandi dimensioni e la sontuosità della stazione che probabilmente conteneva nel suo circuito anche i magazzini di deposito. Stazioni di simil genere non erano rare. L'agora dei " negotiatores italici „ a Delos, per esempio, era un grande complesso di edifici non solo a scopi commerciali, ma anche sociali e religiosi. Vi erano infatti terme, portici, are e statue e quivi aveano luogo le grandi celebrazioni. (Hatzfeld, o. c. p. 277-282).

« Si è letta la lettera dei Tirii che hanno la stazione a Pozzuoli, portata da uno di loro, Laches. (Segue la lettera). Dopo questa lettura, Filocle figlio di Diodoro parlò: I Tirii che hanno la stazione in Roma, egli disse, hanno avuto per costume di contribuire a quelli di Pozzuoli i centomila denari sugli introiti che essi percepiscono. Questi ultimi perciò domandano che tale costume sia continuato: ma se quelli di Roma non vogliono pagare la detta somma, quelli di Pozzuoli sarebbero pronti ad assumere l'incarico dell'amministrazione alle medesime condizioni. Si approva: Filocle ha parlato bene. Quanto domandano quelli di Pozzuoli è giusto. Poichè tale è stato il costume, lo si continui. Ciò è nell'interesse della patria. Che la tradizione sia mantenuta ».

Da questi documenti si rileva chiaramente che le due stazioni, quella di Pozzuoli e quella di Roma, fossero istituzioni attorno a cui si concentrava la vita non solo commerciale, ma anche sociale e religiosa delle due colonie di Tirii, poichè attraverso la stazione ciascuna di esse provvedeva al culto degli dei nazionali e degli imperatori ed alla celebrazione di tutte le festività. Si rileva ancora, che le stazioni aveano un carattere ufficiale per quanto riguardava il Senato di Tiro ed erano considerate come istituzioni necessarie per il benessere e la prosperità delle colonie, e finalmente che tra le due stazioni vi era una connessione non solo dovuta ad interessi commerciali, ma anche morali, sociali e religiosi, tanto da produrre mutue obbligazioni. Non si potrebbe comprendere altrimenti, come il Senato di Tiro potesse obbligare la stazione di Roma a continuare il contributo per il mantenimento della stazione di Pozzuoli, e come nel prendere tale decisione credesse necessario fare appello al sentimento patriottico della colonia di Roma e giustificasse col principio del bene pubblico l'imposizione di un sì gran peso.

L'importanza delle « stationes » non dovea essere minore anche per gli altri gruppi che possedevano in Roma simili istituzioni. La coscienza di formare un sol corpo distinto dagli altri, esisteva dunque tra gli immigrati dalla stessa città, sebbene sparsi in vari luoghi, e tale coscienza si manifestava pre-

cipuamente nelle attività religiose — i culti patri ed il culto imperiale — organizzate, dirette e provvedute di mezzi dalle « stationes ».

Le iscrizioni trovate in Roma, fanno menzione, come abbiamo già osservato, solo di un piccolo numero di stazioni, ma non vi è dubbio che i municipi, le colonie e le province che aveano più larghe e continue relazioni commerciali con la capitale vi possedessero sia in Roma stessa, sia ad Ostia o Porto (1), mere continuazioni di Roma, organizzazioni simili, le quali perciò aveano una parte importantissima nella vita economica, religiosa e sociale della capitale.

Non è infondato il pensare che le stationes servissero anche come locali di riunione a collegi professionali organizzati tra gli immigrati stessi (2). Specialmente i collegi di mercanti delle stesse derrate importate dalla stessa regione, come per esempio il « Corpus negotiatorum olearii ex Baetica » (3), il « Corpus negotiantium Malacitanorum » (4), quello dei « Mercatores frumentarii et olearii Afrarii » (5), di cui trovasi men-

(1) Ad Ostia per esempio, oltre alle stazioni già nominate si è trovata menzione di una corporazione di mercanti di Gaza ai primi del terzo secolo (CIG. III, 5892).

(2) Questa ipotesi fu già messa avanti da De Ruggiero ma senza darne prova alcuna: "Piuttosto che botteghe (le stazioni) erano delle fattorie, nelle quali i mercanti trattavano i loro affari e poichè era uso in generale che gli stranieri stabiliti in Roma si costituissero in corporazioni, probabilmente queste loro fattorie saranno state anche la sede di quelle „ (*Il Foro Romano*, p. 52). Anche il termine italiano " fattoria „ usato da De Ruggiero, ad imitazione dei tedeschi, non pare si confaccia esattamente a tutte le stazioni che aveano il carattere di corporazioni.

(3) CIL. VI, 1625-1626, dei tempi di Marco Aurelio ed anche VI, 1935; Waltzing, o. c., II, p. 87-89; IV, p. 35.

(4) CIL. VI, 9677. Waltzing, o. c., II, p. 108; IV, 33-34.

(5) CIL. VI, 1620, del secondo secolo d. C., Waltzing, o. c. II, 106-107; IV, p. 32. — Non è impossibile che questi collegi di negozianti di olio spagnolo e di frumento ed olio dell'Africa non fossero stranieri, ma romani dediti al commercio d'importazione da quelle regioni, come pare creda il Waltzing. Però mi pare più probabile che si trattasse realmente di nativi di quelle province, tanto più che l'importazione in grande scala dell'olio e del frumento per le largizioni veniva fatto dall'Annona publica, mentre i mercanti servi-

zione in iscrizioni del secondo secolo, avranno avuto probabilmente la loro sede nelle stazioni, tanto più che non pare possedessero « scholae » o locali propri. Ma a dimostrare che tra le « stationes » ed i collegi professionali di stranieri vi dovette essere almeno da principio una stretta relazione, sta il fatto che la parola « statio », che nel primo secolo era usata in Roma per indicare le sedi di questi gruppi stranieri e nel linguaggio burocratico indicava in generale la sede di un'amministrazione, nelle iscrizioni del secondo secolo trovasi usata da numerose corporazioni e collegi per indicare la loro sede come sinonimo di « schola » e in alcuni casi per indicare il collegio stesso (1).

Dell'esistenza di collegi professionali organizzati tra immigrati della stessa nazionalità o anche della stessa città o provincia di origine, non mancano tracce nei primi tre secoli dell' impero. Bisogna osservare però, che tali collegi non figurano largamente nella documentazione di cui noi disponiamo. Ciò si spiegherebbe riflettendo che appunto i collegi di questo tipo erano più esposti a deperire rapidamente, sia perchè il numero d' individui della stessa nazionalità o città di origine che esercitavano lo stesso mestiere non poteva dopo tutto esser troppo largo, sia perchè con il processo di assimilazione questi collegi perdevano via via molti membri i quali preferivano di aggregarsi, appena era possibile, ai collegi professionali più antichi già esistenti in Roma. Era inevitabile che in un ambiente come quello della Roma imperiale, i collegi professionali dovessero via via diventare anch'essi cosmopoliti nel reclutamento delle loro forze. Alcuni di essi però, conservarono il loro carattere etnico molto a lungo, e ciò fu dovuto al carattere speciale di certe professioni che prende-

---

vano i privati e lo stato soltanto in caso di bisogno (qui annonam urbis adiuvant). Che questi mercanti venissero principalmente dal di fuori, ne è un segno il fatto che gli imperatori ne favorivano la venuta e Severo Alessandro onde attirarne in Roma un numero più largo, concesse loro grandi privilegi: "Negotiatoribus (di frumento) ut Roman volentes concurrerent, maximam immunitatem dedit „. Lampridio, *Sev. Alex.* XXII.

(1) CIL, VI, 7458. 8750; XI, 1436; CIG. XIV. 956. 1064.

vano una fisonomia tutta propria precisamente in forza di una tradizione nazionale. Tale fu per esempio, il caso dei collegi di attori e di atleti greci.

Compagnie drammatiche greche con poeti, attori e musici aveano fatto la loro apparizione in Italia anche prima del periodo imperiale. Ma è in detto periodo che esse appariscono organizzate in collegi di carattere speciale, col nome greco di σύνοδος (1), a cui spesso aggiungevano l'epiteto di ἱερᾶ o di θυμελική (2). Anche i collegi di atleti in Roma prendevano il nome di σύνοδος e vi ebbero grande importanza, specialmente dopochè Domiziano istituì (86 d. C.) l'agone Capitolino (3). La più famosa tra queste associazioni di atleti era quella che avea i

(1) F. Poland, *De collegiis artificum Dionysiacorum*, Dresda, 1895, p. 18-19, e l'opera già citata, *Gesch. d. griech. Vereinswesens*, p. 132 e ss. Questi collegi vennero in seguito riorganizzati: " Postquam Caesares primi post Christum saeculi, ludos ad morem certaminum graecorum instituerunt, saeculo secundo, quantum perspicimus, collegia ita mutata et aucta sunt, ut unum ex omnibus conflaretur „ (ib. p. 19). Per l'uso di σύνοδος quale titolo di associazioni greche, vedi Poland. *Geschichte*, p. 158-163. In parecchi casi, collegi di artisti drammatici in Sicilia e nell'Italia meridionale prendevano piuttosto il titolo di κοινόν. (Poland, *De collegiis*, p. 8).

(2) " Sacram quidem appellatam esse synodum, cum alia quoque sodalicia imperatorum temporibus hoc epitheto ornentur, non tam ob Bacchi quam ob Caesarum cultum opinor. Θυμελική vero synodus dicitur, ut athletarum (ξυστική) distinguatur„ (Ib. p. 19). Questi collegi presentano un carattere religioso più spiccato che gli altri nella loro organizzazione (Poland, *Geschichte*, p. 147). Il loro presidente ha il nome di gran sacerdote ἀρχιερεύς. Le iscrizioni specialmente funerarie, ci hanno conservato i nomi di molti attori soci di questo sinodo romano, come p. es. quello di L. Aurelio Apolausto di Memfi, liberto di Commodo, trionfatore in molte competizioni e poi messo a morte dallo stesso Commodo (Lampridio, *Comm.* VII, 2; CIL., VI, 10117 e XIV, 4254, del 199 d. C.). Gli attori del teatro latino aveano associazioni proprie: "Corpus scenicorum latinorum „ (CIL. XIV, 2299); " Commune mimorum „ ed un'associazione generale, " omnia corpora ad scaenam „ (Ib. XIV, 2408, del 169 d. C.). Una iscrizione di Vienna ricorda anche un collegio di " Scaenicorum Asiaticianorum „ che aveano sepoltura comune (CIL. XII, 1929), ma probabilmente aveano preso il nome da un patrono dal nome di Asiaticus (H. Dessau, *Inscriptiones Latinae*, Berlino, 1902, II, 1, pag. 323, n. 5205).

(3) Sugli atleti vedi l'esauriente articolo di S. Ricci, in De Ruggiero, *Diz. Epigraf.* I, Roma. 1395, pp. 744-757 e Poland, *Gesch.* p. 147, ss.

quartieri generali nella « Curia athletarum » vicino al portico di Livia, dove si trovava la direzione non solo del sinodo ma anche di altri « xysti » minori delle palestre di Roma e forse anche di qualche provincia [1].

---

[1] Ricci, (*La Ξυστικὴ Σύνοδος e la Curia athletarum presso S. Pietro in Vincoli*, Roma, 1891). riuscì a determinare l'area occupata dal sinodo e a mostrarne tutta l'importanza. Per quanto riguarda il carattere etnico del grande sinodo atletico romano, osserva il Ricci: " I ludi introdotti nella capitale istituiti per ragioni speciali, furono poi ammessi nell'ordine periodico delle feste romane, si diffusero nei centri minori, nei municipi, nei vici, per quelle stesse ragioni speciali per cui erano stati accolti nella capitale; per nomine di magistrati, ringraziamenti, cerimonie funebri, o come mezzo di " ambitus „ nelle elezioni. Rimaneva perciò, a ben considerare, anche se diffusa fuori di Roma, un'arte di uso eccezionale, straordinario, non interamente assimilato ai costumi romani „ (*Diz. Epigr.* I. p. 745). Tuttavia questa assimilazione andò sempre intensificandosi e produsse finalmente un'arte atletica romana. È vero che gli atleti greci furono dapprima più numerosi ed anche quando furono ridotti di numero rimasero superiori di merito; ma dal fatto che le iscrizioni ci hanno conservato pochi nomi di atleti romani e molti di greci, non può dedursi che i romani partecipassero scarsamente ai ludi atletici. Alessandria fu sotto l'impero, il punto di partenza di parecchie società di atleti che poi si recavano in occidente. Una di esse lasciò tracce a Napoli; essa era diretta da T. T. Flavio Archibio alessandrino, gran sacerdote a vita del xysto (CIG. XIV. 5804, del 103-116 d. C.). Anche nel grande sinodo romano delle Terme di Tito-Trajano, gli Alessandrini appariscono cospicuamente. Infatti dal 134 al 143 due Alessandrini si succedono nella presidenza di esso, M. Aurelio Demetrio e suo figlio Asclepiade gran sacerdoti del sinodo e quest'ultimo anche neocoro di Serapide. (CIG. 5906-5913, Lafaye, o. c. p. 159). È interessante notare che in parecchie iscrizioni, i sinodi τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν assumono il carattere ἀπὸ τῆς οἰκουμένης. Poland osserva in proposito: " Formula a. τ. οἰ. a viris doctis vario modo explicatur. Luedersius enim censet dici tali collegio in toto orbe artem suam exercere licuisse. Friedländer synodum sodales ex toto orbe ascivisse.... Nunc cum verba genuina nonnullarum inscriptionum restituisse nobis videamur, cognoscere licet hoc additamentum nisi in eis synodorum nominibus non reperiri, quibus imperatoris quoque nomen non absit. Qua de causa dubium esse vix potest, quin verba ἀπο τῆς οἰκουμένης eo consilio addita sint, ut auspiciis imperatorum unam illam synodum ex omnibus orbis Romani artificibus effectam esse praedicetur. Haec sententia optime eo confirmatur, quod τὸ ἱερὸν ἐπὶ Ῥώμης τέμενος τῶν ἀπὸ τῆς οἰκουμένης τεχνιτῶν fuisse comperimus, quod sacrum quomodo aliter accipiamus atque commune templum omnium orbis romani artificum, equidem non intellego „ (*De collegiis*, p. 21-22).

Il carattere esotico di altri collegi professionali sebbene non sia menzionato espressamente nei nomi che comunemente portavano, si può dedurre facilmente dal mestiere o dalla professione stessa, quando si sa che tale mestiere o professione non fossero esercitate dai Romani e riceve conferma dal fatto che le liste di membri di simili collegi arrivate sino a noi, presentano sempre nomi di stranieri e non romani. Tali erano per esempio, il « Collegium Symphoniacorum » (1) di cui si fa menzione al tempo di Augusto e che era composto di greci; il « Collegium Aesculapii et Igeae », associazione di medici ed empirici greci ed orientali (2); il « Synodus magna Psaltum », formato probabilmente di siriaci (3), e i « Collegia mimarum » composti in gran maggioranza di greci e siri. (4). Tutti questi collegi però aveano tanto il carattere di associazioni professionali quanto quello di associazioni funerarie, come ora vedremo.

I collegi che aveano primariamente uno scopo funerario, ma che recrutavano i loro membri esclusivamente tra gli immigrati di una stessa provincia o città, esercitanti lo stesso mestiere per lo più abbastanza umile, erano numerosi. Così troviamo menzione nelle iscrizioni di un collegio di « Lecticarii

(1) CIL. VI, 4416. Al tempo di Augusto questo collegio avea la sepoltura nel colombario della famiglia dei Marcelli (Waltzing. I, 62). Accanto ai "Symphoniaci graeci„ troviamo in Roma associazioni "tibicinum romanorum„ che erano molto più antiche, sin dai tempi della repubblica (CIL. VI. 3877 a, 2191, 1054 - Waltzing, III, 334).

(2) CIL, VI, 10234. In questa epigrafe (dell'anno 153 d. C.) i nomi degli ufficiali del collegio sono greci: "C. Ofidius Hermes, quinquennalis; Aelius Zeno Aug. L. pater coll.; Aelius Onesinus Aug. lib. et C. Salvius Seleucus. curatores„. Anche questo collegio avea pure uno scopo funerario.

(3) Bullettino comunale d'Arch. Roma, 1888, p. 409.

(4) "Sociae mimae„, CIL. VI. 10109. Le iscrizioni di "mimae„ sepolte a cura del collegio sono rarissime: ma abbondano le iscrizioni di attrici e mime a cui parenti ed amici dedicavano monumenti o ricordi funebri. Tale per esempio, l'iscrizione che ricorda "Eucharia liberta Liciniae„ un'attrice "docta, erudita omnes artes virgo„ che reclamava l'onore di essere stata la prima donna a prender parte in una scena greca dinanzi ai romani: "graeca in scena prima populo apparui„ (CIL, VI. 10096). Nel primo secolo vi è menzione di compagnie di attori Ῥωμαῖοι in Oriente, Hatzfeld, *o. c.* p. 231.

Britannici » (1); di un collegio di « Citrarii Neapolitani » (2); ed anche di un « Collegium Germanorum », probabilmente soldati della guardia imperiale (3). Naturalmente è soltanto in pochi casi che noi troviamo esplicitamente menzionato nelle iscrizioni il paese di origine di collegi di tal genere, poichè la maggior parte di essi apparivano anche nel nome, quali collegi funerari sotto la protezione di una speciale divinità.

Come abbiamo già osservato, i collegi professionali di Roma durante il secondo secolo presentano tutti quale scopo precipuo della loro attività quello di celebrare i funerali e di assicurare una decente sepoltura ai loro morti. Il bisogno di una organizzazione per tali scopi era più vivamente sentito dagli immigrati delle classi povere, i quali non avendo nella nuova residenza larghe relazioni di parentela o di amicizia, non poteano fondare le loro speranze per una decente sepoltura dopo morte, sopra la pietà di congiunti o di amici. Greci ed Egiziani di povera condizione e tutti gli altri poveri di razze orientali che popolavano i distretti popolari di Roma, tutta gente per la quale i riti funebri e la sepoltura erano parte cospicua delle credenze religiose e delle speranze dell'oltre tomba, non poteano rimanere indifferenti alla prospettiva di essere, dopo morte, gettati alla rinfusa negli immondi puticuli. In tale situazione tanto l'istinto naturale, quanto le credenze e le tradizioni religiose proprie, doveano spingere quei gruppi immigrati a formare delle associazioni per provvedere al destino di

---

(1) CIL. VI, 8853: erano "lecticarii„ della casa imperiale.

(2) CIL. VI, 9253. Un altro collegio di "citrarii„ ossia fabbricanti di mobili, ebanisti, era unito agli "eborarii„ negozianti e lavoratori di avorio (Waltzing, VI, 12).

(3) Questo collegio è ricordato in parecchie iscrizioni (CIL. VI, 8802, 8803, 8809, 8811). Il numero 8802 è del tempo di Nerone. Su altri collegi di Roma dai nomi esotici e specialmente greci, vedi: De Ruggero, *Diz. epigr.* ("Collegium„, II, 1). Tra gli altri, si fa il nome di un "Collegium Caprinorum„ formato da liberti greci i quali probabilmente erano in connessione con un santuario di Pan nell'isola Tiberina (CIL. VI, 10317; De Ruggero, *Ib.* II, p. 101). Dei collegi o scholae dei soldati delle varie guarnigioni non è qui il caso di parlare.

ciascun di loro dopo morte, ed evitare la terribile sorte che aspettava nell'al di là i morti che non riceveano onori funebri e non erano provveduti di sepoltura.

È molto probabile che le associazioni di « cultores » di divinità straniere che cominciano a comparire nel primo periodo dell'impero, avessero sin da principio il doppio scopo di provvedere tanto al culto degli dei nazionali, quanto alla cura dei loro morti (1). È certo che nel secondo secolo le associazioni romane di « cultores » sia di divinità straniere che di divinità romane, ad eccezione dei cultores dei « divi imperatores », erano tutte anche collegi funerari. E poichè le associazioni di « cultores » di divinità romane furono organizzate, come è stato osservato, sul modello dei « cultores », di divinità straniere, è ragionevole il supporre che il carattere funerario, inseparabile dai « collegia cultorum » in generale, fosse dovuto originariamente ai « cultores » di divinità straniere (2). I collegi funerari, infatti, cominciarono a moltipli-

---

(1) Un elenco completo delle associazioni di " cultores „ di qualche divinità, menzionate nelle iscrizioni pervenute sino a noi, trovasi nell'articolo " Cultores „ di E. Breccia (De Ruggero, *Diz. epigr.* II, 2, p. 1296 e ss.).

(2) " Il est probable que les premiers cultores n'eurent qu'un but religieux. Leurs cotisations (*stips*) ne servirent d'abord qu'aux frais du culte. Mais comme tous les collèges ils songèrent en même temps aux funérailles et, plus tard, ce qui était l'accessoire devint le principal: le culte ceda le pas aux funérailles sans jamais disparaître. C'est ainsi que s'explique ce caractère religieux des collèges funéraires; c'est peut-être ainsi qu'ils adoptèrent l'usage des cotisations mensuelles, qui a une origine religieuse. Naturellement les nombreux collèges qui naquirent quand cette transformation fut accomplie, eurent dès leur naissance, un caractère plutôt funéraire que religieux „. Waltzing, o. c. I, p. 263. Questa ipotesi di una graduale trasformazione dei collegi di " cultores „ in collegi funerari, si basa su troppi forse e troppi può darsi. Ammessa la teoria, che è ben fondata, che i " cultores „ furono dapprima stranieri, non vi è ragione di supporre che il carattere funerario delle loro associazioni fosse un'aggiunzione posteriore e non originaria. Per quanto si rileva dalle iscrizioni, i cultores di divinità straniere provvedevano sempre al funerale dei loro membri. È logico che facessero ciò sin da principio. Per quanto riguarda i cultores di divinità indigene, non è impossibile che dapprima ve ne siano state che si occupassero soltanto del culto, come fecero sempre i cul-

carsi nel periodo dei Flavii, quando l'immigrazione straniera a Roma prese sempre più vaste proporzioni e carattere più cosmopolita. E fu allora che le cooperative dei « socii columbarii » cominciarono a sparire, poichè i collegi funerari che richiedevano dai loro membri solo una modestissima contribuzione, erano alla portata anche dei più poveri, tanto più che il « locus sepolturae » o terreno da servire per le inumazioni o per le incinerazioni, nella maggior parte dei casi era donato gratuitamente da un generoso benefattore.

Nè questa ipotesi della origine dei « collegia funeraticia » tra i gruppi stranieri immigrati in Roma viene indebolita dal fatto che non vi è traccia dell'esistenza di simili collegi nelle provincie orientali dell'impero da cui provenivano la maggioranza degli immigrati, e poche tracce in Africa (1), che contribuì largamente alla immigrazione romana nel secondo secolo d. C. I « collegia funeraticia » sebbene organizzati dagli immigrati a proprio vantaggio, non erano infatti una importazione straniera, ma un' istituzione locale dovuta ai bisogni creati dalla situazione speciale di quei gruppi nella capitale dell' impero. Una situazione simile ha prodotto effetti analoghi tra gli immigrati in America, dove a distanza di secoli, essi hanno riprodotto con simiglianza impressionante nelle loro associazioni le caratteristiche dei « collegia tenuiorum » di Roma antica. Gli Italiani di America, per esempio, hanno organizzato dapertutto si trovino, un numero stragrande di società cosidette di mutuo soccorso, tra gli oriundi della stessa provincia, o più spesso della stessa città o villaggio, battezzandole con

---

tores degli imperatori, e che i membri avessero provveduto altrimenti alla sepoltura. Ma sta il fatto che anch'esse appariscono di carattere funerario nelle iscrizioni e quando si riflette che la legge in favore dei "collegia tenuiorum „ proibiva esplicitamente, che un individuo appartenesse a più di un collegio, non vi è dubbio che almeno da quel tempo, tutte le associazioni di cultores sorgessero col doppio carattere religioso e funerario.

(1) Sulle associazioni funerarie in Africa, vedi Waltzing, in Musée Belge, 1898. II. p. 281; e 1899, III, p. 138.

nomi patriottici suggeriti più o meno dalle tradizioni storiche della regione da cui provengono i membri, o con nomi religiosi, in genere quelli dei santi protettori dei vari paesi.

Ma non ostante i loro titoli patriottici o religiosi, queste società non hanno affatto carattere nè politico nè religioso, poichè non impongono credi politici od iscrizioni a partiti e nemmeno impongono doveri religiosi speciali. Essenzialmente sono società funerarie, ed uno degli scopi principali sanzionato dai loro statuti è costantemente quello di assicurare un funerale in piena regola ai soci defunti (1). Eppure non si può dire che gli Italiani abbiano importato in America un' istituzione tradizionale italiana, poichè in Italia le società patriottiche delle città e dei villagi hanno generalmente carattere politico e quelle religiose sono confraternite che impongono ai loro membri esercizi di pietà e doveri religiosi ben definiti. Le società dei lavoratori italiani in America sono dei veri e propri « collegia funeraticia », creati per i bisogni locali delle masse immigrate, e non importati dall' Italia.

Ma qualunque fosse la loro origine, non vi è dubbio che in Roma antica, una buona maggioranza dei membri dei collegi funerari, quali appariscono nel secondo secolo d. C., venisse reclutata tra gli stranieri, gente dedita a vari mestieri e piccole industrie, liberti e schiavi di ogni specie. Se nelle iscrizioni che ci ricordano l' esistenza di tali collegi non apparisce dal nome che assumevano il loro carattere etnico, ad eccezione delle poche iscrizioni di « cultores » di divinità straniere in cui viene fatta menzione della nazionalità del gruppo, ciò è dovuto al fatto che l' enorme maggioranza di coloro che aveano bisogno

(1) Tutte queste moderne associazioni d' immigrati in America hanno inoltre lo scopo della mutua assistenza in caso di malattie. In ciò esse differiscono dai " collegia tenuiorum „ di Roma antica. L'opinione di Mommsen (*De collegiis*, p. 91 e ss.) seguìta da altri, che la mutua assistenza fosse pure praticata dai collegi romani, pare non abbia fondamento; non vi è alcuna evidenza storica che la giustifichi (Boissier, *La religion romaine*, II, p. 296-304; e più diffusamente, Waltzing, I, p. 300-308).

di assicurarsi in tal modo i funerali erano sia schiavi e liberti che preferivano di associarsi per questo scopo quando, potevano, in forma di collegi funerari domestici, sia piccola gente esercitante un mestiere i quali preferivano battezzare il loro collegio, oltre che col nome della divinità protettrice, anche con quello del mestiere praticato dai soci.

Inoltre, come abbiamo già avuto occasione di osservare, la rapida trasformazione a cui vanno incontro le istituzioni degli immigrati, specialmente nei grandi centri di vita economica e politica, a causa del loro progressivo adattamento all' ambiente e del loro assorbimento da parte dell' elemento locale, avrà naturalmente obliterato via via il carattere etnico di quei collegi (1) che erano saldi abbastanza da rimanere in esistenza per parecchie generazioni (2). Nel corso del quarto secolo sparirono completamente, poichè da una parte lo stato trasformò

(1) È molto istruttivo su questo punto il processo di disgregamento che subirono le associazioni professionali e religiose dei " negotiatores italici „ nei centri commerciali dell'oriente, durante i primi due secoli dell' impero quando gradatamente si estinsero. Quando le varie corporazioni e collegi di ciascun centro furono messi sotto il controllo dell'autorità unica del " curator conventus „ divennero primariamente corpi rappresentativi di cittadini romani (Conventus civium romanorum). Come tali dovettero aprire le loro liste anche ai nativi che aveano acquistato la cittadinanza romana. Così da una parte il cessare della immigrazione dall' Italia e dall'altra la prevalenza acquistata nei conventus dai cittadini romani nativi della provincia, fece sparire il loro carattere originario di associazioni di gruppi immigrati e stranieri. Dei quattro " conventus „ che erano in esistenza, per quanto ne sappiamo, nel primo secolo d. C., soltanto uno sopravviveva verso la fine del secondo, e sparì anch'esso al principio del terzo secolo (Hatzfeld, o. c. p. 289).

(2) Noi possediamo un esempio che può dirsi tipico di questa estinzione di collegi per esaurimento, nel documento che riguarda un collegio funerario di liberti e di schiavi lavoranti nelle miniere d'oro della Dacia. In una notificazione dell'anno 167 d. C. " Artemidorus magister „ del " Collegium Jovis Cerméni „ fa noto che il collegio è sciolto. Originariamente avea cinquantaquattro soci, ma via via si erano ridotti a diciassette e di questi la maggior parte non venivano più alle riunioni e non aveano pagato il mensile. I superstiti quindi, decidevano di restituire le poche quote che erano ancora in cassa e di por fine all' istituzione. CIL. III, p. 924-927; Waltzing, o. c. II, p. 538 e III, p. 86-87.

con nuove leggi le associazioni professionali in corporazioni ufficiali di carattere obbligatorio sotto la sanzione di regolamenti di stato e dall'altra il Cristianesimo, divenuto religione ufficiale, distrusse e modificò tutto ciò che nelle associazioni avea connessione con i culti e le tradizioni pagane.

* * *

Questo studio sommario sulla vita e sulla istituzione dei gruppi immigrati a Roma, specialmente dalle provincie orientali dell'impero, suggerisce di già tutta una serie di paragoni, di analogie e di deduzioni a chi tenti una ricostruzione della storia dei primi gruppi cristiani in Roma e delle loro istituzioni sul fondo storico così rapidamente tracciato a grandi linee. Ma a completare il quadro, sarà necessario studiare dapprima, dallo stesso punto di vista, le religioni e le organizzazioni religiose degli immigrati in Roma, un argomento che tocca anche più da vicino e che ha connessioni più strette con lo studio della organizzazione cristiana primitiva nella capitale dell'impero. Intanto non sarà inutile riassumere in breve le conclusioni a cui siamo arrivati sinora.

Nei primi secoli dell'impero, periodo in cui il cristianesimo romano si propaga attraverso esperienze sociali politiche e religiose di ogni sorta, attraverso burrascose lotte interiori fra gruppi e tendenze discordanti e riesce finalmente ad acquistare una fisonomia tutta propria ed a tracciarsi un programma definitivo di attività e di conquista, Roma avea cessato di essere la città dei Quiriti, per divenire una grande capitale cosmopolita, dove una moltitudine di gruppi stranieri immigrati vivevano gli uni accanto agli altri con le loro associazioni, le loro religioni, i loro templi e le loro divinità. L'attività dei vari gruppi, in ciò che era più caratteristicamente individuale a ciascuno di essi, si manifestava in modo particolare in distretti speciali della città, quello cioè in cui ciascun gruppo era più largamente rappresentato e dove possedeva i templi delle divinità nazionali, i luoghi di riunione e le scholae dei propri collegi.

Tale attività si esplicava in una forma più tangibile e più efficace principalmente per mezzo delle associazioni, le quali assumevano costantemente un carattere religioso e molto spesso anche un carattere funerario, non solo perchè la legge non autorizzava altre associazioni, ma anche perchè il culto patrio era il legame che riannodava i gruppi immigrati alla tradizione nazionale e perchè la cura dei morti era parte essenziale della vita religiosa di tutti quei popoli. Ma tanto i culti nazionali quanto le associazioni che spesso erano ad essi strettamente legate, subiscono la stessa sorte che i gruppi immigrati, i quali in quell'ambiente singolare vanno soggetti a continue trasformazioni, ad un processo di disgregamento e di dispersione in cui vengono via via assorbiti e perdono nella vita cosmopolitana di Roma la loro identità e la loro individualità.

E finalmente — e questo ci sembra un punto molto importante — questi gruppi, almeno nei periodi in cui conservano la loro individualità, restano in continua relazione con la patria di origine, sia per motivi religiosi, sia per motivi commerciali, come nel caso delle colonie di Tirii a Pozzuoli ed a Roma di cui abbiamo parlato. Quest'ultimo esempio dimostra pure, come abbiamo già osservato, che esisteva anche un sistema di relazioni più o meno regolate o casuali tra i vari gruppi della stessa razza o della stessa città di origine stabiliti nelle varie città dell'impero. Anche queste relazioni tra i gruppi immigrati e la madre patria e tra i gruppi stessi, perdono via via la loro intensità e la loro efficacia con lo sparire della individualità dei gruppi, sotto l'azione dissolvitrice del cosmopolitanismo romano e specialmente della concessione sempre più larga della cittadinanza romana estesa finalmente a tutti i liberi dell'impero. Ma quest'ultimo punto, i contatti cioè dei gruppi immigrati con il paese di origine e i contatti tra i gruppi della stessa nazionalità di vari luoghi, riceveranno luce maggiore e rivestiranno maggiore importanza dallo studio delle religioni degli immigrati a Roma, che farà seguito al presente.

Harvard University, Cambridge Mass. U.S.A.

Giorgio La Piana.

DUE PREDICHE
DI MAESTRO ECKEHART

Quando Ermanno Büttner pubblicava la sua edizione degli scritti e dei sermoni dell'Eckehart, tradotti dal medio alto tedesco, notava nella sua introduzione: " il più grande oratore e scrittore che i tedeschi abbiano avuto è divenuto completamente per il suo popolo uno straniero. Maestro Eckehart è per i più oggi semplicemente un insigne nome ".

Possiamo immaginarci quanto più straniero egli sia per i non tedeschi.

Ed è un gran male. A prescindere dalla importanza storica e letteraria del mistico impareggiabile che ha creato, può dirsi, il linguaggio tecnico della filosofia germanica: a prescindere dai valori eccezionali che tutta la mistica tedesca del secolo decimoterzo e decimoquarto ha rappresentato nella spiritualità della modernità nascente e su cui anche di recente il Grabmann insisteva con così ragionevole calore; Eckehart ha espresso con una ispirazione penetrante i movimenti più profondi dell'esperienza sacra.

Il nostro periodico potrà discutere altra volta, con l'opportuna larghezza, il problema della ortodossia di Eckehart che il Denifle cercò di rivendicare, nonostante la condanna del 1329, pubblicando le opere latine del predicatore di Strasburgo.

Frattanto diamo qui tradotte, da mano maestra, due delle sue prediche più fini: la decimaseconda e la decimaterza dell'edizione del Büttner (Meister Eckeharts Schriften und Predigten. *Jena, Diederich, 1919*).

Del fluire e del rifluire dello spirito
Predica su Matteo, X-28.

« Non temete coloro i quali vogliono uccidervi nel corpo, poichè l'anima non ponno ucciderla ». Per questa ragione, che spirito non può uccidere spirito, e soltanto vita può l'uno spirito dare all'altro. « Coloro i quali vogliono uccidervi » non sono che sangue e carne, e soltanto come sangue e carne muore

un uomo per mezzo di un altro. Ciò che vi ha di più nobile nell'uomo è il sangue, se rettamente vuole; ma anche il peggio il sangue, se malamente vuole. Se il sangue ha il sopravvento sulla carne, l'uomo è umile, paziente e casto e porta in sè tutte le virtù. Ma se la carne ha il sopravvento sopra il sangue, l'uomo allora diviene altiero, iracondo e lussurioso, e porta in sè tutti i vizi.

Ora fate attenzione! Io voglio dire ciò che non dissi mai. Allorchè Dio creò il cielo, la terra e tutte le creature, con ciò non operò nulla: egli non aveva nulla di cui occuparsi, ed in esso non era pure alcuna attività. Solo dopo parlò egli: « Facciamo una nostra imagine! » Creare è cosa facile, lo si fa quando e come si vuole. Ma se io faccio qualcosa, allora la faccio io medesimo, in me e con ciò che io sono e vi imprimo la mia stessa imagine. « Noi facciamo una immagine; non tu, il Padre, nè tu, il Figlio, nè tu, lo Spirito Santo, bensì noi, nel consiglio della santa Trinità, noi facciamo una imagine! » Quando dunque « Iddio » creò l'uomo, creò l'opera degna di sè e valida in eterno, la sua « opera operante ». Così grande era quest'opera! Essa era nientedimeno che l'anima; questa fu l'opera di Dio! La natura di Dio, la sua essenza e la sua divinità ne dipendono; egli deve operare nell'anima. Benedetto, benedetto sia egli per questo! Perchè Iddio medesimo diventa operante nell'anima, per ciò ama tale opera sua. Il suo operare è l'amore di noi; e tale amore è Dio: in esso Iddio ama se stesso, la propria natura, la propria essenza, la propria divinità! Nell'amore però, in cui Iddio ama sè medesimo, ama pure tutte le creature, non come creature, bensì come Dio. In questo amore, in cui Dio ama sè medesimo, in questo ama egli tutto il mondo.

Ma più ancora: Iddio gode di sè medesimo in quest'opera. Nel piacere però in cui gode di sè medesimo, in esso gode di tutte le creature, non come creature, bensì come Dio; in questo piacere, in cui Dio gode di sè medesimo, in esso gode di tutto il mondo.

« Iddio si gode nelle cose? » Anche il sole spande il suo luminoso splendore su tutte le creature, e quelle su cui lascia cadere i suoi raggi, attira in sè; nè per ciò perde nulla della propria luce! Io prendo un bicchiere d'acqua e vi metto uno specchio e lo espongo ai raggi del sole. Allora il sole manda

fuori il suo lucido splendore non solo dal disco solare, bensì anche dal fondo del bicchiere e non diminuisce in nulla per ciò. Il riflesso dello specchio nel sole è, siccome appartenente al sole, ancora sole. Eppure esso è ciò che è. Così appunto è con Dio! Egli è nell'anima con tutta la propria natura, la propria essenza, la propria divinità, e non ostante ciò, non è l'anima. Il « riflettersi » dell'anima è, come appartenente a Dio, Dio medesimo: ma essa è tuttavia quello che è.

Ed ora vedete: Tutte le creature hanno fretta di giungere alla loro più alta perfezione, tutte sfuggono dalla propria vita verso la loro essenza; tutte si portano nella mia ragione, affinchè divengano ragione in me. Io, solo, preparo tutte le creature di nuovo a Dio. Pensate a ciò che ognuno di voi opera!

Ed ora vi prego! Afferratelo nella eterna e incorruttibile verità e nell'anima mia! Ancora voglio dirvi cosa non mai detta: Dio e divinità sono tanto differenti quanto cielo e terra: ma anzitutto anche l'uomo interiore e l'esteriore differiscono tanto quanto cielo e terra! Di certo Dio sta molte migliaia di miglia più alto; ma Dio pure diviene e passa! Ora io ritorno al mio « uomo interiore ed esteriore ». Vedo i gigli nel campo: il loro chiaro splendore, il loro colore, tutte le loro foglie. Tuttavia del loro godere non vedo nulla! Perchè? Perchè il godimento è in me. Come ciò che io dico, esso è in me: soltanto dopo lo esprimo, fuori di me. Il mio uomo esteriore senza dubbio gusta le creature quali creature: come vino e pane e carne. Ma il mio uomo interiore non le assapora neppure come dono di Dio, bensì come cosa eternamente mia!. Imperocchè anche Dio diviene e passa.

In quanto tutte le creature lo esprimono, Dio diviene. Allorchè stavo ancora nel fondo e nel mistero della divinità, nella sua corrente e sorgente, nessuno mi chiese dove volessi andare e cosa facessi: non v'era alcuno che avrebbe potuto chiedermelo. Solo quando io ne emanai, tutte le creature annunciarono Iddio. Se mi si domanda: « Fratello Eckehart, quando usciste di casa? » — Appunto testè vi ero! — Di Dio dunque parlano e lo proclamano tutte le creature. E perchè non parlano della divinità? — Tutto quanto è nella divinità è uno e non si può parlarne! Dio solo fa qualcosa; la divinità non fa nulla, essa non ha nulla da fare: in essa non v'è nulla da fare e difatto non ha mai ricercato nulla. Dio e divinità sono differenti, come fare e non fare!

Allorchè io ritorno in Dio, non ho più nulla in me da formare, onde questo mio ritorno è assai più magnifico del mio primo comparire. Poichè io, l'unico, porto, elevo tutte le creature dal loro proprio sentire nel mio, affinchè esse pure in me divengano l'unico! Quando poi ritorno indietro, nel più remoto fondo della divinità, nella sua corrente e origine, nessuno mi chiede d'onde io venga, oppure dove sia stato: nessuno si è accorto della mia assenza. Ciò significa: « Iddio passa ».

Con chi ha inteso questa predica, io mi rallegro! Se non vi fosse stato qui nessuno, avrei dovuto predicarla a questo altare! V'ha molta povera gente che torna a casa, dicendo: « Voglio sedere al mio posticino, mangiare il mio pane e servire Dio! ». Io dico in verità che questi tali debbono rimanere nell'errore, senza poter mai raggiungere nè conquistare ciò che toccherà a coloro i quali seguono Iddio nella sua povertà e solitudine! Amen.

Dell'unità nell'opera.

Cose simili si amano e si uniscono, dissimili si fuggono e si odiano l'una l'altra.

Non v'ha, così dice un Maestro, nulla di più dissimile del cielo e della terra. La terra ha sentito nella sua più intima natura di essere estranea e dissimile dal cielo. Perciò essa è fuggita dinanzi al cielo nel luogo più profondo e sta immobilmente tranquilla, per non accostarsi troppo al cielo; ed il cielo nella sua natura più interiore si è fatto consapevole che la terra era fuggita da lui ed occupava il luogo più profondo. E tuttavia si riversa esso in modo fruttifero senza riserva sulla terra, ed i Maestri vogliono che il grande ed ampio cielo non tenga per sè neppure quanto la punta di uno spillo: totalmente esso si genera, fruttificando, nella terra. Appunto così dico dell'uomo il quale, dinanzi a sè, dinanzi a Dio ed a tutte le creature è divenuto un nulla: egli ha occupato il luogo più profondo ed in lui Dio deve riversarsi tutto quanto, o non è Dio! Io sostengo, per l'eterna verità di Dio, che questi deve, secondo tutto il suo potere, senza riserva, riversarsi in ogni uomo il quale si è abbandonato sino in fondo, e così interamente riversarsi che della sua vita, della sua essenza, della

sua natura, sì, di tutta la sua divinità, non ritenga nulla per sè: tutto deve egli riversare, fruttificando, nell'uomo, il quale si è abbandonato a Dio e si è messo nel luogo più profondo.

Nel venire qui oggi io consideravo come vi potessi predicare in modo bene intelligibile ed immaginai una similitudine: se voi la potete intendere bene, allora avete capito il vero ed intimo senso di tutti gli insegnamenti da me già predicati: si tratta della similitudine del mio occhio e del legno. Se il mio occhio si apre, allora è un occhio, e se si chiude, è il medesimo occhio. Ed anco al legno il fatto della vista nè dà, nè toglie nulla. Ebbene ora fate attenzione! Posto che il mio occhio riposi in sè come qualcosa di unico, racchiuso in sè, e poi si apra e si soffermi, vedendo, sul legno: così rimane ognuno ciò che è, e tuttavia essi divengono nell' operazione del vedere così uno, da potersi dire che l'occhio sia il legno ed il legno sia l' occhio. Se poi il legno fosse privo di materia e qualcosa di così puramente spirituale come la vista del mio occhio, si potrebbe a buon diritto pretendere che, nel vero compimento della mia vista il legno ed il mio occhio non formino che una cosa sola, che un solo essere. Se questo vale nel campo del corporeo, quanto più nello spirituale! Anche ciò potete prendere in considerazione: v' ha molto maggior unità fra il mio occhio e l'occhio di una pecora al di là del mare, e da me non mai veduta, che non fra il mio occhio ed il mio orecchio, con cui però trovasi in comunione di essere. E questo perchè l'occhio della pecora compie il medesimo ufficio del mio, onde attribuisco ad entrambi una più stretta unità, l'unità cioè secondo l'opera, che non al mio occhio ed al mio orecchio i quali, riguardo all'opera propria, non hanno nulla in comune tra loro.

Anche altrove ho parlato di una luce nell'anima che è increata ed increabile. Questa è la luce che mi studio di toccare sempre nella mia predica. E questa luce riceve Dio immediatamente senza velo, nudo, così come è in sè lo riceve nell' opera della generazione di Dio! E qui posso egualmente con ragione sostenere che tale luce ha maggiore unità con Dio che con qualsiasi delle facoltà dell' anima, con cui però sta in comunione di essenza. Poichè senza dubbio entro l' anima mia, presa in quel singolo essere, questa luce non sta più in alto della più umile e puramente sensibile facoltà, come l'udito, la vista e qualunque potenza la quale possa patire fame o sete,

freddo o caldo. Questo dipende da ciò, che l'essenza è qualcosa di semplice. Se dunque si prendono le facoltà dell'anima nell'essere unico, esse sono tutte una cosa e sono alla medesima altezza: ma se le si prendono nella loro opera, allora l'una è molto più nobile ed elevata delle altre.

Onde io dico: se l'uomo si distoglie da sè medesimo e da tutto quanto è creato: nella misura in cui ciò si compie, in tanto viene portato all'unità ed alla beatitudine, in quella scintilla dell'anima la quale non ha mai avuto nulla di comune con tempo e spazio. Questa scintilla si contrappone a tutte le creature e non vuole che Dio solo, come è in sè stesso. Ad essa non basta il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, in breve le tre Persone, finchè ognuna sussiste nel proprio essere particolare. Anzi io sostengo che a questa luce non basta neppure quando la divina natura generasi in essa fruttificando. E v'ha di più, e ciò suona ancor più strano: io lo assicuro con ogni serietà, a questa luce non basta neppure quell'unico divino essere che posa in sè e nè dà nè riceve: vuol sapere d'onde venga questo essere, vuole penetrare nel puro fondo, nella quieta, deserta solitudine cui nulla di distinguibile mai neppure stiorò, non Padre, non Figlio, non Spirito Santo; nel più intimo, dove nessuno ha sua dimora: colà soltanto questa luce si sta contenta e più intimamente vi appartiene che non a sè medesima. Imperocchè questo mondo è una pace vuota di ogni cosa distinta, che immobile riposa in sè stessa: e da questo immobile tutte le cose sono mosse! Da esso ricevono pure la vita loro tutti che secondo ragione vivono, immersi in sè medesimi.

A vivere in tal senso, secondo ragione, ci aiuti Iddio! Amen.

Trad. di G. C.

BOLLETTINO

DI STORIA DEL CRISTIANESIMO MEDIOEVALE

Una comoda ed utile collezione per usi accademici è quella iniziata testè sotto la direzione di mons. Grabmann e del p. Pelster S. I.: *Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia* (Monasterii, Typis Aschendorff, 1926). Sono stati pubblicati finora tre numeri: 1. il *de ente et essentia* di san Tommaso, per cura di L. Baur, su otto codici dei secoli XIII e XIV, i quali danno un testo molto più corretto degli esistenti a stampa. 2. Le *quaestiones de natura fidei*, ricavate dal commento di san Tommaso alle distinzioni 23ª e 24ª del terzo libro delle Sentenze, esumate dal p. Pelster basandosi prevalentemente sull'ottoboniano latino 190 del sec. XIII. Ad ogni buon fine l'editore preavvisa: « intentio non fuit, ut fieret editio proprie dicta critica, sed solummodo ut ope quorumdam manuscriptorum textus bonus constitueretur. Textum autographi, quod extat in Bibliotheca Vaticana non adhibui tum propter nimiam difficultatem legendi, tum quia hoc autographum non est redactio definitiva auctoris ». 3. Infine — e questo è indubbiamente il numero più importante — la *quaestio de magisterio infallibili romani pontificis* di uno degli scrittori di curia più sagaci dell'epoca di Giovanni XXII, Guido di Terré, il *doctor breviloquus*, ricavato dalla *Concordia quatuor evangeliorum* e dal *Commentarium super Decretum Gratiani*, opere dettate fra il 1328 e il 1339. Consultando i codici Vaticano-Rossano 1065 e Vaticano latino 1453 l'editore, il carmelitano B. Xiberta, ha potuto introdurre accettabili emendazioni all'edizione coloniense della *Concordia* del 1632.

Nel nostro bollettino dell'anno scorso (RR I. 566) demmo contezza del primo volume, unico fino allora apparso, della massiccia opera che il prof. Gustavo Schnürer, dell'Università cattolica di Friburgo in Svizzera, andava consacrando alle esposizione dei rapporti e delle interferenze fra cultura e vita ecclesiastica nel medio evo, indugiandoci nel delinearne i criteri e i principi normativi. Quest'anno dobbiamo annunciare la comparsa del secondo volume, il quale, di proporzioni anche più ampie del precedente, riprendendo l'esposizione dove questo l'aveva

lasciata, vale a dire alla prima fioritura culturale dell' Occidente nella epoca carolingica, ne segue il processo di sviluppo fino alle Crociate (*Kirche und Kultur im Mittelalter*. II B. Paderborn, Schöningh, 1926, pp. 560). È il periodo nel quale si spiegano trionfalmente le caratteristiche peculiari dell' unità culturale venuta formandosi nell'età precedente e la sua missione. L'opera della chiesa è in esse preminente. Come mai prima e come mai dopo essa troneggia come conduttrice del mondo occidentale. I chiostri conservano attraverso tutte le iatture dei tempi i germogli spirituali, chè i nuovi centri culturali laici non si erano ancora costituiti. I vescovi offrono i sostegni più validi alla sistemazione cittadina e allo sviluppo economico. La propagazione del cristianesimo fra le popolazioni del nord, gli slavi occidentali e gli ungheresi implica di pari passo la disseminazione della cultura occidentale. Il dominio nella penisola pirenaica, nell' Italia meridionale, nel Mediterraneo, viene strappato all' Islam mercè quelle crociate, attraverso cui straripa l'ideale della cavalleria cristiana. Di questo meraviglioso periodo lo Schnürer segue le tappe successive: la chiesa carolingia fino alla caduta dell'impero creato da Carlo Magno; correnti spirituali ed artistiche nel nono secolo; la costituzione del sacro romano impero germanico; diffusione della cultura cristiana a nord e a levante; vita spirituale ed artistica in Germania; la riforma monastica; la riforma del clero secolare e la nuova fusione dell'occidente: la formazione religiosa della cavalleria; la tregua di Dio; le rappresentazioni sacre; le crociate; gli inizi degli ordini mendicanti; le prime università: la fioritura scolastica; la formazione del diritto canonico e l'inquisizione; l'instaurazione cittadina; la beneficenza; la posizione della donna; l'arte gotica. Un quadro, come si vede, ampio e suggestivo, pieno di attrattiva per uno storico agguerrito come lo Schnürer. Il quale, anche qui come nel primo volume, lascia trasparire, senza freni, il suo intento apologetico e i suoi presupposti confessionali. Nel che, a dir vero, nulla di male. Il medio evo ecclesiastico è, nelle sue linee maestre, un periodo sul quale l'apologetica cattolica può liberamente esercitarsi senza contravvenire alle leggi della lealtà e della correttezza critica. Si può dire anche di più: è l'unico periodo trattando il quale far dell'apologetica equivale probabilmente a fare della storia più squisita, sicchè, se noi abbiamo un rimprovero da fare allo Schnürer è quello di essere stato poco apologeta o di esserlo stato poco accortamente. Poichè egli aveva dedicato la sua indagine unicamente alle relazioni fra la chiesa e la cultura nel medio evo, avrebbe potuto fare a meno di dare a volte alla sua esposizione l'andatura di un racconto delle vicende politiche e avrebbe potuto più

profondamente indagare per quali motivi e in virtù di quali mezzi, tutti paradossali, la chiesa medioevale è riuscita ad essere maestra e guida di così inconsueta federazione di popoli. In altri termini, alla congerie imponente di fatto che lo Schnürer ha raccolto avremmo amato che avessero presieduto canoni ideali più sottilmente ricavati dalla filosofia religiosa dei primi secoli cristiani. Pur così com'è ad ogni modo, l'opera dello Schnürer è un repertorio insurrogabile, al quale però è equo rimproverare la completa, o quasi, dimenticanza della letteratura italiana e inglese sull'argomento studiato.

Come complemento collaterale al primo volume dello Schnürer può considerarsi la monografia che, per suggerimento e sotto la guida del Göller, P. Stachnik ha consacrato alla formazione intellettuale del clero secolare nell'impero franco da Carlo Martello a Ludovico il Pio (*Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche von Karl Martell bis auf Ludwig den Frommen.* Eine Darstellung ihrer geschichtlichen Entwicklung. Paderborn, Schöningh, 1926, pp. 103). Dopo una breve introduzione sulla formazione del clero nell'età merovingica, lo Stachnik studia il delinearsi delle preoccupazioni per la educazione scolastica clericale nel primo periodo carolingico, evocando, con la possibile copia delle fonti, l'opera degli anglosassoni, di Bonifazio innanzi tutto, ed esumando le prescrizioni dei sinodi fra il 742 e il 748. Un capitolo intiero è dedicato alla organizzazione della disciplina formativa del clero secolare sotto Carlo Magno, con una minuta analisi della legislazione carolina e una coscienziosa rassegna dell'opera svolta dai collaboratori dell'imperatore. Il terzo capitolo indaga le cure di Ludovico e dei suoi vescovi per la formazione del clero, con particolare riguardo alla riforma monastica dell'846, alle decisioni sinodali di Attigny (822) e di Parigi (829), al programma di Rabano Mauro.

Un insieme pregevolissimo di ricerche sulla storia del medio evo cristiano è quello offerto come *Festgabe* a Paolo Kehr per il suo sessantesimo anno sotto il titolo: Papato ed impero nel medio evo (*Papstum und Kaisertum im Mittelalter.* München, Verlag der Münchener Drucke, 1926, pp. 707). Sono trentasei studi, di inegualissimo valore, cui il Brackmann ha mandato innanzi una prefazione di circostanza. Notevoli, nella raccolta, ci sono apparsi: il saggio di E. Caspar, il noto editore dell'epistolario di Giovanni VIII, sulla più antica lista dei vescovi romani, diretto a mostrare che il catalogo eusebiano e il così detto liberiano, non vollero tanto redigere una lista dei successori di Pietro, quanto mostrare, contro il pullulare delle eresie, l'origine apostolica della παράδοσις; quello del p. Silva Tarouca S. J. diretto a disporre crono-

logicamente le epistole di Leone Magno; l'indagine di Guglielmo Levison su alcuni manoscritti a Düsseldorf, in cui egli crede di aver trovato documenti facenti parte della collezione di Quesnell; la ricerca di Angelo Mercati sui frammenti papiracei del *Sancta Sanctorum*, contenenti un *pactum* fra Guido e Lamberto e papa Formoso, che viene assegnato all'892; il tentativo di Guglielmo Smidt per individuare l'originale della cronaca di Leone Cassinese, di cui esistono tre copie; l'analisi di Adolfo Hofmeister per accertare il valore dei vocaboli « puer, juvenis, senex » nei documenti medievali (avrebbe giovato una determinazione preliminare del loro valore nella letteratura ecclesiastica del quarto secolo); la felice ricostruzione del periodo ecclesiastico che va da Alessandro III ad Innocenzo III dovuta a Carlo Wenck; la rassegna compiuta da Giovanni Haller dei vari momenti nei rapporti fra Innocenzo III e Ottone IV: infine l'evocazione, tentata da Carlo Schellhass, dei risultati raggiunti da Gregorio XIII quando, in vista di una nuova edizione del *Decretum Gratiani*, volle che per tutto si cercassero i testi originari in questo menzionati.

Il papato e il sacro Impero: le due più alte e vaste istituzioni che il cristianesimo abbia suscitato. Il loro conflitto, segna uno dei periodi più drammatici nella storia della civiltà mediterranea. Ad evocarlo nella sua preparazione, nelle sue fasi, nelle sue ripercussioni è consacrato l'ultimo volume della grande raccolta *The Cambridge Medieval History*, planned by J. B. Bury, edited by J. R. Tanner, C. W. Previté-Orton, Z. N. Brooke. Vol. V: *Contest of Empire and Papacy*. (Cambridge University Press, 1926; pp. XCIV-1006. Sh. 50). Il quale abbraccia quel secolo e mezzo, fra il 1050 e il 1200, seguito ad un periodo nel quale lo sfacelo anarchico del nono secolo si era a pena risanato, che vide da una parte lo sbocciare di nuovi movimenti e di nuove idee (la costituzione di nuovi ordini religiosi, una rinascita intellettuale, il fiorire delle città e l'espansione dei commerci), dall'altra il consolidamento e la centralizzazione delle vecchie istituzioni (disciplina del governo monarchico della chiesa, sviluppo delle istituzioni monarchiche nei vari paesi d'Europa), infine, a imprimere unità di direttive al tutto, il ravvivato studio del diritto canonico e civile.

Secondo il metodo abituale della raccolta, la compilazione del volume è stata affidata ad una molteplice collaborazione. Il Whitney ha dettato il primo capitolo: la riforma della chiesa. Segue l'esposizione del primo conflitto tra Impero e Papato e del pontificato di Gregorio VII per opera del Brooke. Il quale studia pure la condizione della Germania sotto Enrico IV ed Enrico V. Il compianto Ferdinando Chalandon

aveva preparato prima di morire per il volume il capitolo sulla conquista normanna dell'Italia meridionale e della Sicilia e sul regno normanno. Il Previté-Orton ha ricostruito lo sviluppo delle città italiane fin verso il 1200. Lo Stevenson ha dato un quadro dello sviluppo dell'Islam in Siria o in Egitto fra il 750 e il 1100 e ha narrato la prima crociata. Mentre il Kingsford ha studiato le condizioni e le vicende del Regno di Gerusalemme fra il 1099 e il 1292 e il Passant ha delineato le conseguenze delle crociate sull'Europa occidentale. A. Lane Poole e il nostro compianto Ugo Balzani sono gli autori, rispettivamente, dei quattro capitoli consacrati alla Germania fra il 1125 e il 1152 e a Federico Barbarossa in Germania, e all'Italia nel medesimo lasso di tempo e al Barbarossa in rapporto alla Lega lombarda. Il medesimo Lane Poole ha scritto il rapido saggio sull'imperatore Enrico VI. Al Corbett era stato affidato il compito di descrivere lo sviluppo del ducato di Normandia e di narrare la conquista normanna dell'Inghilterra e la storia inglese dal 1807 al 1154. Lo Stenton ha trattato dell'Inghilterra di Enrico II e l'Halphen della Francia di Luigi VI e di Luigi VII. Eleonora Lodge ricostruisce il movimento comunale, con speciale riguardo alla Francia. Gli ultimi quattro capitoli (XX-XXIII) tratteggiano a grandi linee la espansione e l'intreccio delle grandi forze spirituali che presiedettero e disciplinarono la vita associata nel periodo preso ad indagare: il Thompson ricorda così l'origine e lo sviluppo delle riforme benedettine e degli ordini paralleli; l'Hazeltine fa un quadro sintetico della formazione e dell'efficacia della legislazione civile e canonica nel medioevo; Margherita Deanesly esuma il regime delle scuole fino al 1300; il Reade tenta una sintesi della filosofia sul medio evo.

Come tutti i lavori di collaborazione, sensibili disparità corrono dall'uno all'altro capitolo del volume. Ma bisogna riconoscere che gli inconvenienti inerenti al genere stesso della pubblicazione sono attenuati dal programma profondamente coerente che ha presieduto alla compilazione, e che il Brooke delinea nella Introduzione.

Era naturale che al primo posto fosse l'analisi dei principi che ispirano quella riforma interiore della chiesa, che non solo è il preludio, ma anche la causa principale dei grandiosi eventi che seguono. Perchè è proprio sotto lo stimolo dell'ideale riformatore che il Papato raggiunge la tecnica rigida della organizzazione accentrata e in pari tempo rompe nel conflitto col potere imperiale. Il drammatico conflitto impegna sopra tutto Italia e Germania. Gli eventi francesi ed inglesi sono qui simultaneamente studiati. La storia dei paesi marginali, Spagna, Scan-

dinavia, Polonia, Boemia, Ungheria, è rimandata al prossimo volume. Al chiudersi del volume si ha il presentimento della civiltà comunale.

Un lettore italiano si compiacerà di vedere che non solamente ad un medievalista italiano fu demandata la preparazione di qualcuno dei più importanti capitoli del volume, bensì anche che la produzione scientifica italiana è, generalmente, tenuta nella dovuta considerazione. Non sono sfuggite, ad esempio, al compilatore che ha seguito lo sviluppo amministrativo delle città medioevali le indagini del compianto Buzzi sulla curia arcivescovile a quella cittadina di Ravenna (p. 209). Abbiamo detto, però, generalmente, chè qualche sensibile lacuna e qualche ingiustificabile omissione occorre a varie riprese. A proposito, ad esempio, di Gregorio VII e la sua famiglia, non dovevano essere passate sotto silenzio le ricerche di Pietro Fedele (p. 53).

L'esposizione è costantemente sobria e imparziale: non priva di originalità. Su Canossa, il momento più drammatico del conflitto qui esposto, son fatte giudiziose riflessioni: « Vi sono poche evenienze nella storia le quali abbiano colpito le seguenti generazioni con altrettanta vivezza, quanto questa scena in cui l'erede dell'impero sta nella corte di Canossa, umile supplicante, in attesa dell'assoluzione papale. Ma è nelle mura del castello che noi dobbiamo cercare il vero dramma di Canossa. Per quanto possa apparire paradossale, era stato il re che aveva escogitato e attuato la situazione. I progetti del papa erano stati scompaginati dall'improvvisa apparizione: il suo spirito non era preparato all'evento. I tre giorni di attesa non sono tanto la misura della umiliazione di Enrico, quanto della esitazione del pontefice. Avrebbe egli potuto rifiutare l'assoluzione ad un penitente così umile e così aperto? L'azione di coloro ai quali era solito rivolgersi per aiuto spirituale, specialmente l'abbate di Cluny, lo induceva alla clemenza; l'appello della contessa Matilde lo muoveva nella medesima direzione. Ma essi non scorgevano che un re in atteggiamento contrito. Lui aveva, per guidarlo, l'amara esperienza degli ultimi due anni... Dinanzi ai suoi occhi si profilavano la dissipazione di tutte le sue speranze, la lacerazione dei suoi impegni con la nobiltà germanica, quali potevano derivare da un'assoluzione data in circostanze non prevedute. La sua prolungata irresoluzione fu pertanto dovuta al conflitto apertosi nel suo spirito: non ad una dilazione mirante ad accrescere la penosa degradazione del re » (p. 69 e ss.).

In confronto dei capitoli strettamente politici e sociali, crediamo di poter segnalare una minore precisione e ricchezza di quelli consacrati alle manifestazioni culturali e morali del periodo studiato. Se

quello sugli ordini monastici ha pagine buone, nutrite e limpide, come quelle (p. 674 e ss.) in cui è esaminata la costituzione dell'ordine cistercense (avremmo però amato qualche ragguaglio sull'azione economico-sociale da esso spiegata); se pure quello sullo sviluppo del diritto canonico e la sopravvivenza del diritto romano, arduo e malsicuro, ha dato una sintesi abbastanza felice, quello sulle scuole medioevali è troppo sommario e apertamente in arretrato (la bibliografia, che naturalmente è selezionata, lascia fuori saggi di prima importanza, come quelli del Hörle), e quello, ultimo, sulla filosofia è brillante ma eccentrico e paradossale.

Accompagnano il volume nove magnifiche carte della Germania sotto il Barbarossa: l'Italia sotto gli Hohenstaufen: l'Italia meridionale nel XII secolo: gli stati latini di Siria; l'Italia settentrionale sotto gli svevi: la penetrazione teutonica fra gli slavi; l'Inghilterra e la Normandia verso il 1070; i domini di Enrico II, Plantageneto; gli itinerari delle principali crociate.

La figura di Rosvita di Gandersheim è notissima, anche fuori della cerchia dei conoscitori della letteratura latina medioevale. Si sa come essa cantò in versi le imprese contemporanee di Ottone I (*De gestis Ottonis primi*) e le antiche vicende del Monastero in cui ella viveva e scriveva (*De primordiis coenobii Gandershemensis*). Le gesta dei martiri cristiani le ispirarono otto poemetti in versi esametri leonini, uno dei quali, la leggenda di Teofilo, presenta qualche analogia con la leggenda di Faust. Alla stessa fonte del martirologio cristiano essa attinse materia per altri sei drammi scritti in prosa ritmica latina. Imitò per la forma Terenzio, ma in quei brevi poemetti trasfuse se non una raffinata sensibilità artistica e una grande fiamma d'ispirazione, certo una intima e viva religiosità.

Non è molto quel che sappiamo intorno a Rosvita: quel poco si riferisce più che altro alla sua formazione spirituale, quale può desumersi dagli stessi suoi scritti. Probabilmente la sua attività letteraria si estese dal 930 al 975. La sua cultura personale è di un ambiente di studio in cui era possibile formarsi una fine educazione intellettuale. Tra coloro che curarono l'istruzione di Rosvita furono una certa Rikkardis e la badessa Gerberga, figlia del duca bavarese Enrico e nipote dell'imperatore Ottone I, della cui sorella Edwige sappiamo che conosceva assai bene il greco e il latino e leggeva Virgilio ed Orazio, così come dotto in entrambe le lingue era un altro fratello di Ottone il grande, Bruno, arcivescovo di Colonia. Anche Ottone II, che sposò la principessa bizantina Teofania e che Rosvita chiama « nostrum

Salomonem », conosceva alla perfezione il greco. Della cultura ottoniana il monastero di Gandersheim fu dunque un focolare mirabile.

Per parecchi secoli l'oblio coprì con la sua ombra l'opera letteraria di Rosvita. Ma nel 1501, il poeta laureato di Federico III, Conradus Celtes Protucius (Meissel) diede alle stampe l'archetipo delle opere di Rosvita, che egli aveva scoperto nel monastero di sant' Emmerano a Ratisbona. Poi le edizioni parziali o complete, si seguirono con ritmo accelerato: quelle del Reuber, del Meiborm, dello Schaten, del Leuckfeld, del Leibnitz, dello Schurzfleisch, dell'Haremberg, tra il '500 e il '700; poi nell' 800, quelle del Pertz, del Magnin, del Migne, del Bendixen, del Barack, e infine nel '900 quelle del Winterfeld e dello Strecker. Numerose furono le traduzioni tedesche dell'opera di Rosvita, dovute al Werner, al Gottschad, allo Schmidt, all' Hell, al Bendixen, al Nobbe, al Wattenbach, al Pfund, al Piltz, al Gundlach; non mancarono neppure quelle francesi, dovute al Magnin, a Rétif de la Bretonne, all' Hérold: abbiamo oggi anche una traduzione italiana del teatro rosvitiano. Tale traduzione è dovuta a Sofia Dolenz, *Le commedie latine di suor Rosvita*. Roma, Libreria ed. Esquilina, 1926, pp. CXIV-162, con un disegno e 6 incisioni in una collezione « Cultura Medievale » (n. 1). La traduzione in prosa è preceduta da un proemio in cui l'autrice ci dà notizie sui codici e sulle edizioni delle opere di Rosvita, poi un elenco bibliografico delle edizioni latine seguito dall'elenco bibliografico delle varie traduzioni. Dopo di avere studiata la cultura tedesca dell'epoca ottoniana e la vita monastica di Gandersheim, dopo di aver disegnato il profilo della monaca, l'autrice fa una diligente esposizione dei sei drammi tradotti: *Gallicano*, *Dulcezio*, *Callimaco*, *Abramo*, *Pafnuzio* e la *Sapienza*. Sono drammi brevi, scritti senza preoccupazioni per le classiche unità di tempo e di luogo, dove ritroviamo motivi che saranno poi sfruttati da letterati più recenti. Il *Callimaco* fa pensare alle vicende amorose di Giulietta e Romeo, mentre il *Pafnuzio* può essere posto a confronto con la *Thaïs* di France. La traduzione è fedele, forse eccessivamente pedissequa e scolastica; lo studio critico premesso alla versione abbastanza accurato.

L'attività religiosa e politica dei Papi che riempirono il secolo seguente a quello in cui fiorì la monaca Rosvita forma l'argomento di un denso volume di Jules Gay, *Les Papes du XI^e siècle et la chrétienté* (Paris, Lecoffre, 1926). L'attività papale è analizzata nelle sue varie manifestazioni politiche e religiose ed è solidamente inquadrata nelle condizioni storiche e morali della cristianità intera del tempo. Premessa una ricchissima bibliografia generale e particolare sui momenti storici

più salienti, l'egregio professore dell' Università di Lilla studia in una ampia introduzione l'evoluzione della cristianità latina dall'epoca carolingia sino alla restaurazione del sacro romano impero germanico, in cui sono accuratamente studiati i rapporti della Santa Sede con i Franchi e lo stato di anarchia in cui precipitò l'Occidente al decadere dell' Impero Franco sino allo stabilimento dell'egemonia germanica, che forma appunto l'argomento del primo capitolo del volume. Dopo aver definito, nel capitolo seguente, l'estensione e i limiti della cristianità latina al principio del secolo XI, l'autore studia (cap. 3) le condizioni del monachismo e le principali manifestazioni della riforma monastica, a capo delle quali sta la riforma cluniacense.

Le concezioni politico-religiose degli Imperatori e Re di quell' epoca: Enrico II il Santo, Roberto il Pio di Francia, Corrado II, Enrico III ed Enrico IV, i loro rapporti con la chiesa, il loro atteggiamento nei riguardi della riforma sono accuratamente esposte dall'autore ma più particolarmente lo è l'attività dei Papi di quel secolo e specialmente di Leone IX, di Niccolò II, di Alessandro II, e sopratutto di Gregorio VII e di Urbano II. Il volume comprende notevoli saggi circa la riforma ecclesiastica, sopratutto cluniacense e gregoriana, nei vari paesi: la sua origine, le sue manifestazioni, la sua diffusione, dando occasione all'autore di studiare lo stato politico-religioso dei vari paesi e i rapporti della Chiesa romana con gli Stati d'Europa e anche con l'Oriente ove, all'epoca di Leone IX, scoppiò lo scisma di Michele Cerulario. Sono anche messi opportunamente in rilievo i conflitti dottrinali, specialmente la controversia berengariana di quell' epoca. Tutta l'attività politico-religiosa dei Papi culmina nella crociata contro gli infedeli bandita da Urbano II al concilio di Clermont.

Questo volume, che fa parte della collezione della « Biblioteca dell'insegnamento della storia ecclesiastica », è destinato alle persone colte ed è pertanto quasi privo di apparato critico e corredato di brevi citazioni delle fonti, ma ciò non toglie che esso sia condotto con molta accuratezza e sia il frutto di una lunga e diligente preparazione. Qua e là l'esposizione appare non compiutamente obbiettiva (come là dove si tenta di dare un significato del tutto anodino alla famosa teoria gregoriana dell'origine diabolica del potere temporale, p. 341-2) e si manifesta una certa preoccupazione apologetica che si spiega del resto con il carattere divulgativo dell'opera. Ma nell' insieme, questa è eccellente e offre un quadro, se non completo, accurato della cristianità del secolo XI.

L'illustre storico della scolastica medievale, il dott. Martino Grabmann dell'Università di Monaco di Baviera ha ristampata recentemente una quinta edizione migliorata della sua pregevole monografia su San Tommaso d'Aquino (*Thomas von Aquin*, Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. München, Verlag Kösel und Pustet, 1926). Con la padronanza diretta che egli ha della materia e la sua profonda conoscenza della letteratura più moderna, il Grabmann era ben in grado di darci un accurato e sostanziale profilo dell'Aquinate. Dopo di avere sobriamente delineato il suo *curriculum vitae*, egli, traendo profitto specialmente dalle preziose indagini del p. Mandonnet su l'averroismo latino, ci presenta il Santo quale duce del peripatetismo cristiano in opposizione al peripatetismo averroistico, capitanato da Sigieri di Brabante, e lo segue poi nella lotta contro i teologi conservatori agostiniani, delineando le varie fasi della sua attività intellettuale in Francia e in Italia. Utilissimo è il capitolo che contiene l'elenco completo di tutti gli scritti, filosofici, teologici, morali, giuridici, politici, ascetici ed esegetici, di san Tommaso. Acute osservazioni fa l'autore sulla personalità scientifica del Santo, sul suo metodo di lavoro, e sul metodo scolastico in genere, sui rapporti tra l'osservazione e la speculazione, l'analisi e la sintesi.

Studiate a parte sono le fonti della dottrina tomistica, quelle aristoteliche, di cui l'Aquinate fu il più profondo conoscitore medievale, quelle neoplatoniche, e infine le fonti prescolastiche, canoniche e conciliari. Un capitolo sulla diffusione della dottrina tomistica e l'influsso da essa esercitato sulle scuole e gli scrittori ecclesiastici chiude questa prima parte consacrata allo studio della personalità di san Tommaso.

L'autore espone nella seconda parte la dottrina tomistica, analizzando partitamente la natura del pensiero e dell'essere, i rapporti tra la scienza e la fede, il concetto dell'esistenza e dell'essenza divina, i rapporti tra Dio ed il mondo, la natura dell'anima umana, ecc., mettendo in rilievo i concetti fondamentali della speculazione tomistica.

Segue l'esposizione sistematica dei principii etici dell'Aquinate e della sua dottrina intorno alla società ed allo Stato e ai rapporti tra lo Stato e la Chiesa. In un ultimo capitolo, a modo di conclusione, l'autore ci offre utili osservazioni per l'intelligenza scientifica di san Tommaso d'Aquino, sull'autorità delle fonti e sul metodo storico nello studio della dottrina tomistica, senza che l'autore trascuri di darci in fine un'ampia bibliografia sull'argomento.

Se una riserva può farsi intorno a questa pregevole monografia essa riguarda la personalità dell'Aquinate la cui opera di pensatore

appare come se fosse del tutto originale, senza che sieno indicati i rapporti che la riannodano alle correnti anteriori e specialmente all'attività scientifica del suo grande confratello e maestro, Alberto Magno.

Un'altra monografia, per certi aspetti non meno pregevole di quella del Grabmann, ci offre sulla visione del mondo di Tommaso d'Aquino il dott. Giovanni Hessen (*Die Weltanschauung des Thomas von Aquin.* Stuttgart. Verlag Shecker und Schröder, 1926). Premesso un breve cenno sul risveglio degli studi tomistici in quest'ultimo cinquantennio, l'autore divide il suo volume in tre parti: storica, sistematica, critica. Nella prima parte egli studia l'epoca di san Tommaso, traversata da due grandi correnti: l'agostiniana, conservatrice e tradizionalista, e l'aristotelica, novatrice e averroistica, tra le quali il peripatetismo cristiano dell'Aquinate rappresenterebbe un *quid medium*, quasi una posizione conciliatorista, giudizio questo che se risponde ad una situazione di fatto non ci sembra però atto a differenziare e configurare un processo mentale. Narratane succintamente la vita, ne delinea la personalità, presentandoci l'Aquinate come il più grande sistematizzatore del medio evo, ma trascurando di mettere in rilievo quanto egli debba ad Alberto Magno, ed elencando in fine le somme ed i trattati.

Nella seconda parte, che è la più interessante, l'autore espone in termini di filosofia moderna i fondamenti della conoscenza teoretica moderna secondo san Tommaso. Tratta anzitutto dei rapporti tra la scienza e la fede, del doppio ordine di conoscenze, naturale e soprannaturale, della ragione umana e della rivelazione divina, tra le quali, come derivate da una stessa fonte, Dio, non può esserci contraddizione, ma armonia. L'Aquinate, collocandosi in un piano antitetico a quello di sant'Anselmo, fa della natura il presupposto della fede: *intelligo ut credam.* Contro il sistema tradizionalista che riduceva la filosofia alla religione e il sistema gnostico-idealistico che riduce la religione alla filosofia, san Tommaso è dualista, ma egli non intende il dualismo come assoluta separazione tra la filosofia e la religione, come conoscenza dei fenomeni e fede dei numeni (Kant, Schleiermacher, Ritschl) nè come un sistema di conformità che faccia della religione e della filosofia due domìni autonomi dello spirito (Scheler) ma come sistema di parziale identità e di una parziale diversità: le verità religiose sono anche verità filosofiche.

Anche per quanto riguarda la soluzione del problema della conoscenza, san Tommaso tiene il giusto mezzo: tra il nominalismo (*universale post rem*) e il realismo assoluto (*universale ante rem*) egli ammette un realismo concreto nel singolare.

Esposti i noti concetti tomistici sull'origine sensibile della cognizione intellettuale, sui concetti metafisici fondamentali (concetto, proprietà e forme dell'essere), concetto di causalità, di materia e forma, ecc., l'autore ricostruisce la concezione degli esseri secondo san Tommaso: Dio, il mondo, l'uomo, condensando nelle brevi pagine tutta la sostanza del pensiero tomistico. Tutto questo pensiero è sottoposto, nella terza parte, ad un esame critico che sarebbe riuscito più persuasivo se l'autore, che pure mette come insegna al suo libro: *Amicus Thomas sed magis amica veritas*, non fosse dominato da una pregiudiziale nettamente e decisamente tomistica. Attraverso la diligente disamina della sua dottrina, la filosofia dell'Aquinate ci appare come il giusto mezzo tra i sistemi contrastanti e tendenti verso gli estremi opposti, mentre il pensiero umano non ristà dal suo eterno moto di dissolvimento e di creazione.

Bologna, R. Università.

Antonino De Stefano.

RECENSIONI

Rodolfo Otto, *Il Sacro*. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale. Traduzione di Ernesto Buonaiuti. Pag. 262, L. 12. Bologna, presso Nicola Zanichelli, 1926.

Ernesto Buonaiuti, *La religione nella Vita dello Spirito*. Pag. 32, L. 2,50. Roma. « Ricerche Religiose » editrici, 1926.

Da venti anni circa l'Enciclica *Pascendi* è stata gettata come un macigno sepolcrale per soffocare definitivamente il tentativo del modernismo, tutto inteso a ravvivare con nuovo sangue le vene esauste della cultura cattolica, per aprire in pari tempo il varco ad una libera critica religiosa che consentisse una apologetica dei valori assoluti del cristianesimo in base ad argomenti più consoni e meno cigolanti alle orecchie dei moderni.

Il movimento, prima ancora che una razionale organizzazione dei propri presupposti e delle proprie possibilità gli permettesse di svolgere una azione consapevole e ordinata, fu violentemente attaccato da ogni parte, combattuto e, apparentemente, schiacciato.

I canti funebri furono da una parte espressione di una mal celata gioia oscurantistica non disgiunta dall'altro da un certo sgomento all'idea che qualche voce improvvisa potesse alzarsi anche di sotterra.

E, difatto, il modernismo non è mai morto.

Se la lotta poteva averne fatalmente scompaginate le fila, poteva averlo fatto deviare verso mete non perfettamente salutari al cattolicesimo italiano, il movimento modernista faceva appello ad intime esigenze dello spirito moderno, che seguitarono a vivere: era espressione di tutto un movimento di studi e di ricerche condotte da anni e che non poteva essere rinnegato, e queste esigenze sussistenti dovevano conservarne o tramandarne fatalmente le idee centrali che oggi, lungi dal cattolicesimo per il quale erano nate, rivivono per entro a tutte le denominazioni cristiane.

Senza considerare tutto il vastissimo movimento modernista che ha conquistato ai suoi postulati una buona metà dell'anglicanesimo, dalle file stesse dell'evangelismo tedesco escono, per ogni dove, voci che mostrano come il modernismo, già, come si disse, estraneo a questa confessione, vi abbia fatto ora notevoli e solide conquiste.

Il Prof. Rodolfo Otto della facoltà luterana di Marburgo ha pubblicato un libro *Il Sacro* (Das Heilige) che ha ottenuto in pochissimi

anni uno strepitoso successo editoriale. L'Otto studia le origini le più profonde e le più oscure della religiosità umana, per innestare su questa ricerca una ardita, ma mirabile, apologetica dei valori cristiani. Il suo lavoro è frutto di un'anima profondamente religiosa e anche attraverso una esposizione compassata e rigidamente metodica, è capace di commuovere il lettore risvegliando in lui quelle forze intime che l'Otto è andato a ricercare fin nelle più profonde latébre dello spirito umano.

L'Otto innesta i postulati centrali della filosofia kantiana sull'esperienza che trovò la sua celebrazione potente nel *De servo arbitrio* di Martin Lutero e in tal modo il senso religioso dell'Otto si è copiosamente imbevuto di critica idealistica.

Di fronte ai Discorsi sulla Religione dello Schleiermacher il libro dell'Otto rappresenta indubbiamente un notevole passo avanti.

Se infatti lo Schleiermacher si limitava a porre la genesi della umana religiosità in un vago senso di dipendenza, l'Otto la riconduce ad un sentimento più profondo e meno distinto — come osserva il Buonaiuti — « ad un *senso creaturale* al cospetto della *realtà numinosa*, la cui prima fermentazione è assegnata ad una occulta ed autonoma sorgente di rappresentazioni e di espressione. Questa sorgente è negli strati meno esplorabili dello spirito umano, ed è funzionalmente indipendente dalle percezioni dei sensi, sebbene svolga le proprie capacità sotto il loro impulso e per loro mezzo. Equivale pertanto ad una ragione pura nel significato più sottile ed alto della parola, la quale, per la ricchezza del suo contenuto, si deve distinguere così dalla pura ragione pratica, come dalla ragione pura, come qualcosa cioè di più alto e di più profondo ». Il *Sacro* dell'Otto è dunque ad un secolo di distanza la conclusione logica del ciclo delle critiche kantiane: è la *critica della ragione numinosa.*

Il modernismo, di fronte alla raffigurazione teologico-intellettualistica della fede da una parte, e dall'altra contro la contraffazione di essa offerta da positivisti e razionalisti che avevano cercato di ridurre la religiosità ad una fede mistica surrogato di una filosofia immatura, aveva posto l'assoluta spontaneità dell'esperienza del divino e la sua specifica originalità nell'insieme delle forze o attitudini dello spirito. A questa tesi centrale l'Otto dà oggi una formulazione completa e rigorosa, dà una terminologia incisiva alle sue conseguenze ed una enumerazione completa alle sue applicazioni. « Nella storia della religiosità umana — osserva il Buonaiuti — egli individua il transito lento e laborioso dell'esperienza rozza e indistinta della *realtà numinosa* alla affinata e circoscritta categoria del *sacro* ». Nessuno prima di lui aveva analizzato con altrettanta perspicacia il processo mercè il quale « simile ascensione si effettua: processo di chiarificazione concettuale e di purificazione etica al quale dànno lo spunto e offrono alimento gli aspetti stessi molteplici e contrastanti del *numen* ». « Comunque — però — si

innalzi il senso *numinoso* attraverso i cicli successivi della sua elaborazione etico-razionale, alla base della religiosità permane, immutabile, il sentimento di qualcosa del tutto diverso da noi, che si ripercuote misteriosamente nel nostro spirito con il fremito dello sgomento, con lo stupore della trepidazione, con l'attrazione dell'arcano ».

Dal « numen » come da un centro irradiante si dipartono una serie di forze e di stimoli sollecitanti le virtù dello spirito ad un atteggiamento di terrore e di repulsione che ha insieme qualcosa di *affascinante* e di *lusinghiero*. Il « numen » soggioga e disciplina nella sua maestà e in pari tempo esalta e sublima attraverso la trasfusione della sua energia. Di un tal *mistero* le categorie non sono che trascrizioni ideogrammatiche che trovano nella dogmatica una traduzione necessariamente intiepidita e impoverita della sua ineffabile realtà, sì che ogni codificazione ecclesiastica va necessariamente a scapito dell' intima e sublimante vitalità originaria.

Il modernismo nella apologia dei titoli assoluti che il Cristianesimo può accampare di fronte a tutte le altre religioni umane, aveva posto il Cristianesimo come al vertice di un lento e graduale sviluppo di stadi successivi attraverso i quali si era andato manifestando il divino nella storia. « I rapporti fra le forme religiosi attuali e passate di fronte alla confessione cristiana non sono di eguaglianza bensì di rapporto fra il meno perfetto e il più perfetto ». Così si esprimevano gli autori del Programma dei modernisti (2 ed. p. 120). E l'Otto, partendo dallo stesso presupposto, preparandosi ad analizzare gli stadi successivi attraverso i quali la categoria del *Sacro* si manifesta nella storia, proclama il cristianesimo « una religione più perfetta e più perfettamente religiosa delle altre, in quanto ciò che è potenziale nella religione in genere, in essa è divenuto « actus purus » (p. 87). Il cristianesimo appare — perciò — come la più alta fra tutte le religioni sorelle della terra ».

Nè basta, chè la posizione dell'Otto nel considerare la figura e la personalità di Gesù, nel lumeggiare i tratti caratteristici essenziali alla fede nel Cristo e del cristianesimo, rammenta appieno le posizioni del modernismo alle quali dà, in proprio, una più incisiva e più perfetta raffigurazione. Per l'Otto il Cristo nella concezione della primitiva comunità dei fedeli è « giustamente... considerato come *il Santo nella completa manifestazione di se* vale a dire, Colui, nel cui essere, nella cui vita, nel cui tenore di esistenza noi spontaneamente scorgiamo e sentiamo la rivelantesi presenza della divinità » (p. 228). « Come contenuto del suo messaggio e della sua predicazione Gesù offre il Regno, la sua beatitudine, la sua giustizia, *non già se stesso* » (p. 229). E se del Cristianesimo occorre indicare le specifiche connotazioni l'Otto è pronto a darvele definendo la religione del Cristo « come... una religione di redenzione » (p. 239) anzi come *la* religione di redenzione, poichè « quel che è alla base di tutte le religioni superiori dovunque, si rivela

in maniera inconfondibile, suprema, e in pari tempo qualitativamente superiore nella fede del Regno di Dio, nella sua aspettazione e nel suo raggiungimento » (p. 242). Quali altri o diversi erano i presupposti dai quali partiva, nel suo programma di battaglia, l'apologetica dei modernisti ?

Ma l'Otto non ha limitata l'opera sua ad una pura e semplice indagine impassibile degli elementi o dei fenomeni che contrassegnano l'umana religiosità e che ne accompagnano le successive manifestazioni nella storia del suo progressivo dispiegamento. No. Chè l'opera dell'Otto vuole essere, e lo è difatto in modo unico, una opera squisitamente apologetica. Partendo dai resultati ai quali era giunta la speculazione religiosa dello Schleiermacher e del Fries, l'Otto è portato a concludere che se, come egli sostiene, la divinazione è l'attitudine a conoscere e a riconoscere la realtà sacra nelle sue concrete manifestazioni, *oggi* meglio ancora che 20 secoli fa è possibile, anzi, direi, necessario discoprirla nel Cristo e in particolare nella Sua passione e morte per sentire in esse la realizzazione suprema e invalicabile del Sacro.

L'Otto dedica uno dei suoi più ampi capitoli all'esperienza del *numinoso* in Lutero. Ma quanto la sua apologetica trascenda le schematiche circoscrizioni confessionali, appare dal fatto che la sua raffigurazione della religiosità e del misticismo può essere controllata sulle dichiarazioni più significative dei mistici cattolici. Tutta la sua teoria non è già ad esempio contenuta in questi incisi di Ruysbroeck, ch'egli avrebbe potuto utilmente addurre ? « Protendersi incessantemente verso l'irraggiungibile vuol dire navigare contro corrente. È impossibile così l'abbandonarlo come il raggiungerlo ; il prescinderne come il conseguirlo ; il tacerne come il parlarne : poichè si tratta di realtà oltrepassante ogni comprensione ed ogni capacità creaturale... Che sia così, lo sanno solamente coloro che ne hanno fatto l'esperienza... Noi ci sentiamo, ininterrottamente, trascinati verso qualcosa di diverso da noi. Ed è qui la distinzione più intima e più nascosta che noi possiamo cogliere fra Dio e noi : al di là, non si vede più alcuna distinzione » (L'anello, 9ª Ed. dei Benedettini di Wisques, p. 254 e ss.).

* * *

Ernesto Buonaiuti, che ha divulgato il libro fra noi, non si è dissimulato l'inconveniente che la necessità stessa di considerare il processo di origine e di sviluppo dell'idea divina nell'uomo come individuo, e la preparazione dell'autore che vive nella tradizione pura del messaggio luterano, hanno arrecato alla perfetta delineazione dell'opera. L'Otto trascura di fatto, e sta in questo indubitabilmente la più profonda divergenza fra il cattolicismo e la chiesa riformata, tutto l'apporto che la vita associata reca alla genesi e alla elaborazione del « numinoso ».

Il giorno in cui apologetica luterana e liberalismo cattolico e anglicano potranno trovarsi d'accordo nel dimostrare che la religione è un permanente sforzo tendente a trascrivere in categorie di trascendenza metafisica ed etica, quella esperienza del mistero, che, antecedentemente ad un qualsiasi esercizio della facoltà cogitante, il nostro spirito realizza a contatto con l'universo e nel rapporto col proprio fratello; quando la verità di questo assioma sarà più universalmente sperimentata dalle varie denominazioni cristiane, la loro riconciliazione avrà compiuto un gran passo.

Frattanto opere come questa dell'Otto rappresentano un lusinghiero avviamento al grandioso evento nel quale oramai è il vero ideale della spiritualità contemporanea.

Il 1927 segnerà il primo ventennio dal giorno in cui Roma sanzionò gli anatemi del Sillabo e della Pascendi contro il movimento modernista. A venti anni di distanza dal Programma dei modernisti italiani il modernismo, attraverso opere come lo *Iesus* del Bultmann, *Das Heilige* dell'Otto, *Civitas Dei* del Salin, riafferma il suo programma, nei suoi molteplici aspetti, dal grembo del luteranesimo accademico germanico.

Roma.

MARIO NICCOLI.

EDGAR SALIN, *Civitas Dei*. Tübingen, Mohr, 1926.

« Quando ordinamenti carichi di secoli crollano, gli stati più venerandi precipitano nella decomposizione, i legami più strettamente cementati della vita associata imputridiscono e si lacerano, allora gli uomini sono colti dal brivido della disperazione, e nella disperazione si consumano i residui delle vecchie fedi e pullula la brama ansiosa di un nuovo Dio e di un nuovo messaggio ».

Questo periodo inizia l'*Einleitung* del volume. E ne esprime, di scorcio, lo spirito e il metodo. Il Salin non è un critico di professione. La sua informazione bibliografica è sufficientemente buona, ma sommaria: i suoi riferimenti ai testi, scarsi e schematici. Ma egli non ha voluto aggiungere un numero alla esuberante letteratura sulle origini cristiane, ha voluto più tosto, in un momento ch'egli avverte pieno di analogie e di parallelismi, studiare in virtù di quale processo la predicazione del Regno di Dio, onde è tutta infiammata la rivelazione neotestamentaria, si tradusse in una potenza terreno-politica, nella chiesa del *De civitate Dei*. Il suo è pertanto un saggio di filosofia della storia, consacrato a delineare la genesi e la solidificazione di una comunità religiosa.

Un preambolo sulla concezione statale dell'antichità (il concetto assoluto del *nomos* empirico ed esteriore). Poi quattro sezioni: la pienezza dei tempi (Augusto, Gesù); l'unione dei discepoli (Pietro e la

costituzione della chesa; Paolo e la cattolicizzazione della chiesa, il νόμος pneumatico e carismatico); lo sviluppo della chiesa (stato e cultura dell'impero in conflitto, la chiesa sulla difesa e in costruzione, Tertulliano e il diritto romano, Origene e lo stato cristiano, Cipriano e la chiesa episcopale); *De civitate Dei* (gli apporti del tempo e dello spirito, Agostino, *civitas Dei* e *civitas terrena*, lo stato cristiano, la storia cristiana).

Felici le pagine iniziali, nelle quali il Salin segnala i presupposti storici e platonici della visione extrapolitica ed ecumenica della spiritualità. E poi felici parimenti le pagine sulla concezione politica soggiacente al Vangelo e sulla originalità del vincolo associato creato dalla esperienza svoltasi intorno a Gesù.

Si direbbe veramente che il saggio del Salin abbia un valore estetico più che critico, che anzi la visione della importanza assunta dal vincolo federativo nella primitiva comunità induca a volte l'autore (come nel capitolo dedicato a Pietro) ad atteggiare in una determinata direzione la stessa valutazione storica delle testimonianze.

Il volume ha di fatto osservazioni piene di acume e di finezza e raffigurazioni dense di efficacia. Sant'Agostino è lo scrittore cristiano che il Salin interpreta più suggestivamente: « Non sulla sua scienza, ma sulla sua cultura poggiano la grandezza e il significato dell'africano. Non il suo spirito, ma il suo sangue, non il contenuto della sua preghiera, ma la passione della sua fede, non la forza del suo ufficio, ma la capacità costruttrice della sua natura, han fatto di lui un artista, un poeta, un pedagogo. Non le sue conoscenze teologiche, ma le ispirazioni del logos, non soltanto la saturazione mistica della sua dottrina, ma il rinnovamento vivente della *metanoia* cristiana, importano ancora una volta la lacerazione del vecchio vincolo familiare, inducono il figlio cristiano all'allontanamento dal padre pagano, lo trasformano in araldo della cattolicità » (p. 154).

Dove si vede che la sintesi del Salin non riesce ad immunizzarsi completamente da qualche venatura di retorica. Con tutto ciò, il suo libro rimane un sagace tentativo di scoprire il procedimento paradossale in virtù del quale il legame nascente da una impetuosa esperienza escatologica si è trasformato in un valido mezzo di rinnovamento sociale.

E. Buonaiuti.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

A Romolo Murri. — Il fascicolo di luglio dell'« Hibbert Journal » portava un ampio articolo di Romolo Murri con questo titolo: *Ernesto Buonaiuti and his recent excommunication*. Dello spirito col quale questo articolo è stato dettato io debbo essere, in complesso, riconoscente all'autore. Mentre tanti improvvisati aristarchi credono di sbarazzarsi così disinvoltamente del problema che i miei casi sollevano lanciandomi contro una sommaria condanna di incoerenza. il Murri, col quale sono stato ininterrottamente in polemica, dagli articoli che *Novissimus*, a pena ventenne, mandava alla sua « Cultura Sociale », alla sollevazione ardente di « Nova et vetera » contro la sua apologia della *Pascendi*, riconosce, con lealtà nobilissima, la continuità della mia opera: « è impossibile comprendere la multiforme e tenace attività (del Buonaiuti) come studioso, educatore, polemista e giornalista, o le inattese sentenze ecclesiastiche e condanne emanate contro di lui e le riabilitazioni che egli ha guadagnato con tanta pertinacia e insieme tanta pena; è impossibile seguire da vicino le revisioni successive del suo pensiero e del suo metodo; se non ci si pone dall'angolo visuale del suo infrangibile proposito di consacrarsi ad una rinascita e ad una riforma religiosa non già diretta contro il cattolicismo istituzionale, bensì maturata nel suo grembo. Se egli viene accusato di incoerenze personali e di ripetute contraddizioni, lo può essere solamente da coloro i quali non riescono a scorgere l'intima continuità che questo scopo disciplinatore ha impresso così alla sua vita attiva come alla sua coscienza. Sia o non sia questo preciso programma intrinsecamente contraddittorio e inattuabile, Buonaiuti ad ogni modo trae appunto il suo tratto differenziale dal suo rifiuto, fino all'ultimo, di riconoscere simile inerente contraddizione, dalla sua volontà di fondare le sue più audaci enunciazioni su una tradizione chiaramente riconoscibile, di indirizzarle ad una società capace di alimentare ancora i germi vitali di questa tradizione, e così in pari tempo di rinnovare la forza vivente della ispirazione cristiana e di conferire coesione ed efficienza a quella chiesa il cui compito storico è quello di incarnarla, disciplinarla, trasmetterla ».

Io debbo a Romolo Mauri per questo esplicito riconoscimento una parola di gratitudine.

Ma v'è qualcosa nel suo articolo che io debbo rettificare: v'è qualcosa nelle sue critiche cui debbo contrapporre, con spirito leale e amichevole, una questione generica e pregiudiziale.

Le rettifiche son queste. Non è vero che quando nel 1910 la mia opera fu colpita dalla prima grave condanna, io continuassi a percepire uno stipendio da una congregazione romana. Da allora, fino al momento in cui l'assegno fu definitivamente cancellato, io non lo percepii mai: fu sempre devoluto ad un'opera di giustizia riparatrice. Posso dire a fronte alta di non aver mai gravato su bilanci ecclesiastici, da quando la prima volta ufficialmente il Santo Ufficio proscrisse le mie pubblicazioni. Le mie umili risorse le ho unicamente ricavate dal mio lavoro e dall'aiuto di un indimenticabile amico e maestro troppo presto mancatomi.

Non è esatto dire, puramente e semplicemente, che nel 1916, dopo la condanna della « Rivista di scienza delle religioni », io e i miei tre amici sacerdoti colpiti di sospensione *a divinis*, prestammo il giuramento antimodernista. Perchè tale giuramento fu da noi prestato solamente quando dal cardinale Gasparri ci sentimmo solennemente dichiarare che il giuramento non voleva imporre alla nostra indagine critica altro controllo, che quello naturalmente esercitato dalla vita e dalla esperienza religiosa sulla attività puramente cogitante della scienza e del pensiero. A quella stregua, fedele a quel giuramento io lo sono oggi, scomunicato, più, forse, di prima della scomunica.

La questione che intendo, amichevolmente, proporre al Murri è la seguente. Egli premette al suo studio alcune considerazioni sulle correnti religiose del nostro Risorgimento, per osservare che « nascosto alle radici stesse della vita italiana esiste un insoluto problema religioso, che costituisce nel medesimo tempo la causa soggiacente di tutte le maggiori inquietudini che la turbano e il brivido che fermenta nei moti spirituali i quali battono la loro via faticosa per giungere ad una soluzione ». Ma sui procedimenti attraverso cui questo problema insoluto è passato dal Risorgimento a noi i rilievi del Murri non sono probabilmente sufficientemente perspicaci e oggettivi. Poichè egli parla dei vari tentativi di conciliazione italo-vaticano, e mi dipinge, calcando evidentemente la mano, come « un esponente sagace (in altri tempi s'intende) della politica (conciliatoristica) del cardinal Gasparri », io vorrei domandare alla sua acutezza se il problema della conciliazione non assume, dal punto di vista della tradizione cattolica, un aspetto del tutto diverso se prospettato nei riguardi di uno stato praticamente assurto a dignità di vero generatore di valori etici, e se, accettandolo su tali basi, la chiesa romana non corre rischio di compromettere quella ecumenicità disciplinare, che è l'anima del cattolicismo più cara alle correnti modernistiche.

Se Murri vorrà rispondere a questa domanda, potrà, nella sua lealtà, dare atto di una prova di più della coerenza totalitaria del sottoscritto.

Ernesto Buonaiuti.

Una enciclopedia religiosa. — Gli studiosi di scienze religiose conoscono già molto bene il prezioso « Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft »: *Die religion in Geschichte und Gegenwart.* Sotto la direzione di H. Gunkel e di L. Zscharnach, in unione con A. Bertholet, H. Faber, e H. Stephan il dizionario esce ora in una seconda edizione, completamente rifusa (Tübingen. J. Mohr [Paul Siebig] 1926). È apparso testè il primo fascicolo: Aachen-Aegypten. Vi riscontriamo le medesime doti che già avevano reso eccellente la prima edizione: larghezza di informazioni, scrupolosità nel vaglio del materiale scientifico, concisione nella esposizione. Le singole voci hanno una trattazione di cui non se ne potrebbe desiderare un' altra più sobria e insieme più corretta. Le singole voci sono affidate a specialisti di riconosciuta competenza, senza ostracismi preliminari suggeriti da preoccupazioni personali o di scuola. La voce Abelardo, ad esempio, è esposta dal prelato Geabmann: quella Cena (nel Nuovo Testamento, dal punto di vista della storia del dogma, del suo significato attuale, della storia della liturgia, liturgicamente, canonicamente) ad altrettanti specialisti, K. Schmidt, F. Wiegand, A. Meyer, H. Lietzmann, Graft, M. Schian. È l'articolo più ampio del fascicolo e pur tesaurizzando le indagini più recenti sul discusso argomento, è ispirato, in tutte le sue parti (anche le più rischiose, come la prima e la seconda; l'estensore della seconda è l'autore di *Mensa und Confessio*), a una studiata temperanza di conclusioni. La voce Superstizione, redatta da O. Rütle è una sostanziosa rassegna della sua essenza, delle sue forme, del problema che essa offre dal puntò di vista religioso ed ecclesiastico nell'epoca presente. La voce Indulgenza, dettata da L. Fendt, riguarda unicamente il sistema indulgenziale nel cattolicismo odierno.

In complesso, diretto prevalentemente a ministri evangelici in cura d'anime, questo *Handwörterbuch* è di utilissima e rapida consultazione per tutti che vogliano in brevi esposizioni trovar condensate le posizioni attuali delle discipline critico-religiose.

e. b.

La teologia della crisi. — Sotto questo titolo, accompagnato dall'altro: — osservazioni a proposito di un movimento recente nel seno della teologia tedesca, — Gustavo Krüger, docente di storia della chiesa a Giessen, pubblica nell' ultimo numero della « Harvard Theological Review » (luglio 1926) il sunto di una serie di letture date all' « Union Theological Seminary » di New York. Le correnti teologiche segnalate nella teologia germanica odierna non sono tutte: basti dire che il Krüger nè pure menziona l'Otto, di cui proprio in questi giorni F. Heiler ha tracciato un profilo così entusiasta in un giornale di Monaco. Ma ciò non toglie interesse all'analisi rapida che stimola l'interesse di quanti

nello sviluppo della cultura religiosa accademica germanica trovano indicazioni significative e norme di un certo valore.

Il Krüger prende lo spunto dall'opera di A. Harnack, di cui si professa discepolo. Ne segnala il collegamento con la teologia di Albrecht Ritschl, della quale, a propria volta, riconosce l'intima rispondenza alle preoccupazioni e agli ideali dell'epoca bismarkiana. Immediatamente dopo prende atto dello spirito razionalista di questa teologia, troppo affine al positivismo di Comte. Infine ammette che lo storicismo puro, derivato dall'*Aufklärung*, ne costituisce l'ispirazione centrale e l'orientamento dissolvente.

Questo l'antefatto. Poi venne la guerra e il suo terrificante appannaggio. La generazione dei teologi germanici postbellici, ai quali il messaggio apocalittico di Osvaldo Spengler ha dato una sensazione così viva della decadenza occidentale, è tutta nella ricerca ansiosa della genuina « rivelazione ».

Fra i rappresentanti più in vista della nuovissima tendenza sono Friedrick Gogarten (*Die religiöse Entscheidung. Von Glauben und Offenbarung. Illusionen*), Emil Brunner (*Erlebnis, Eckenntniss und Glaube. Die Greuzen der Humanität. Die Mystik und das Wort. Philosophie und Offenbarung*). Karl Barth (*Der Römesbrief. Das Wort Gottes und die Theologie*). Dei tre, il Barth, nato a Basilea nel 1886, insegnante dal '21 al '25 a Göttingen, ora a Münster, condirettore del periodico « Zwischen den Zeiten », è indubbiamente il più noto e il più ascoltato. Il suo commento ai Romani non è un'opera di critica, che arieggi i metodi e i procedimenti dei commentari pubblicati sotto la direzione del Meyer o del Lietzmann. Non la critica è la sua più viva preoccupazione: bensì l'intelligenza immediata e l'esperienza diretta delle posizioni paoline. E queste appaiono al Barth comprensibili e rinnovabili sol che si accetti la dialettica intima del fatto cristiano: che è la dialettica del controsenso e del paradosso. Scrive il Barth: « Cristo è egli stesso il paradosso. Egli è *la* possibilità che tradisce tutti i segni della impossibilità... La possibilità della fede può essere compresa solamente come una impossibilità (l'ombra di Tertulliano rinasce)... La nostra esperienza è quella che non è la nostra esperienza: la nostra religione consiste nella sospensione della nostra religione ». Inutile pertanto qualunque aggiustamento della religione alle forme della cultura. « La religione nasce nel momento in cui non la sanità, ma la malattia, vale a dire, il peccato dell'uomo si fanno manifesti. Essere religiosi vuol dire essere lacerati, discordanti, inquieti. Può essere in armonia con sè stesso solo chi non sente ancora scoccata nello spirito la grande questione, come essere in armonia con Dio ». Pascal disse una volta: « disgraziati coloro che mi hanno indotto a cercare il fondo della rsligione ». Il Barth dice dal canto suo che egli si astiene dal « raccomandare la religione come qualcosa di desiderabile alle persone timorate, le quali non desiderano

in cuor loro che una cosa: stare in pace ». E soggiunge: « chiunque onestamente apprezza la propria quiete individuale, la misurata *humanitas*, la continuità della cultura, si deve difendere, con Lessing, Kant e Goethe, con tutte le proprie forze, dalla invasione della religione ». « La realtà della religione è nell'orrore dell'uomo per sè stesso ». E questo orrore non ha bisogno di tradursi in una visione escatologica: l'orrore è in ogni istante, fra la fine dell'umano e l'inizio del divino.

Il Krüger non lo fa: ma questo aforisma collega direttamente la teologia di Barth alla filosofia religiosa di Otto. Il pensiero religioso germanico è oggi più fuso di quanto non appaia: e se le circostanze storiche ne han fatto una teologia « critica », non è detto che non contenga elementi di validità universale.

e. b.

L'opera del Frazer. — L'editore P. Geuthner (Paris, VI, Rue Jacob, 13), già così altamente benemerito degli studi storico-religiosi e in genere orientalistici, ha avuto una felice idea apprestando una versione francese delle altre opere di quel principe della etnografia religiosa e della scienza comparata delle religioni che è James George Frazer, non ancora tradotte, facenti parte del ciclo del *Ramo d'oro*, il primo volume del quale era stato volgarizzato in Francia dal Tautain. Abbiamo così ora in francese: *Il capro espiatorio* e *Attis e Osiride* (*Le Bouc émissaire*. Étude compareé d'histoire des Religions. Paris, 1925; *Atys et Osiris*. Étude des Religions orientales comparées. Paris, 1926). Il primo volume è stato tradotto da P. Sayn; il secondo da H. Peyre. Entrambi le traduzioni sono scrupolosamente fedeli. È noto il metodo di lavoro del Frazer. Seguace convinto e rappresentante esimio del metodo storico-etnografico, egli accumula, con una larghezza di riferimenti portentosa, i parallelismi atti ad illustrare atteggiamenti comuni e uniformi della religiosità umana, dalle prime e tentative espressioni dei non inciviliti alle forme più alte delle religioni storiche. Il concetto del capro espiatorio è da lui illustrato con una serie imponente di ragguagli e di corrispondenze, che vanno dalla primitiva trasposizione del male, ai riti messicani e ai saturnali. I miti di Attis e di Osiride gli danno occasione di esumare e commentare riti e concezioni informative che presiedono tuttora a parti non indifferenti delle liturgie cristiane.

La divulgazione di queste opere in francese ne agevolerà la circolazione. Non possiamo però fare a meno di ricordare qui che *Il Ramo d'oro* esiste ora pubblicato anche in italiano, nella diligente traduzione di Lauro De Bosis.

a. p.

Un dizionario agiografico. — Occorre ben rendersi conto dello spirito e degli intenti sotto la guida dei quali dom Baudot ha redatto questo suo *Dictionnaire d'Hagiographie* (Paris, Bloud et Gay, 1925; pp. 662, Fs. 33), per valutare convenientemente l'uso che se ne può fare e per giudicare la portata dell'inciso che accompagna il titolo: « mis à jour à l'aide des travaux les plus récents ». Nel 1850 il Migne includeva nella sua « Encyclopédie théologique » un *Dictionnaire d'agiographie* dovuto all'abbé Pétin, nel quale erano comprese non meno di ottomila concise notizie sui santi dei martirologi e dei calendari. Il *Vollständiges Heiligen Lexicon* dello Stadler e del Heim, pubblicato pochi anni dopo, ne era tributario. E tributari pure ne sono, a lor modo, il *Book of the Saints* dei benedettini di Ramsgate, del 1921, e il *Biographical Dictionary of the Saints* del Holweck, del 1924. In Francia l'opera del Pétin non aveva subìto mai alcun aggiornamento. È appunto quello che ha voluto fare il Baudot. Ma il suo lavoro si è limitato ad una semplificazione e ad una riduzione di spazio. Le notizie sono state ridotte ai minimi termini e alla più agevole possibilità di consultazione. Non sono state però sottoposte al vaglio cui ha addestrato la recente critica agiografica. Chè sebbene la lista delle abbreviazioni bibliografiche lasci, con la sua imponenza, pensare che il Baudot abbia fatto uso della letteratura scientifica per correggere e rettificare le infinite inverosimiglianze onde rigurgitano le leggende dei santi, in realtà il suo dizionario è, puramente e semplicemente, uno schematico ragguaglio delle memorie leggendarie intorno alle singole figure del calendario cristiano. Opera vera quindi di pura consultazione edificativa, per quando si vogliano conoscere i dati offerti dalla tradizione sui personaggi del calendario ecclesiastico.

g. d.

Personalia. — Il nostro collaboratore Ambrogio Donini ha conseguito testè la libera docenza in storia del cristianesimo. Nell'assenza pertanto del titolare, che ha ricevuto dal Ministero un incarico extra-accademico, tale disciplina sarà professata quest'anno nell'Ateneo romano dal prof. Pincherle, che tratterà del *Quarto secolo cristiano*, e dal prof. Donini che consacrerà il suo corso a *Le origini della chiesa romana*.

RASSEGNA DI RIVISTE

The Journal of Theological Studies (July, 1926). — Documents: *Eastern Sermons of St. Augustinus* by A. Wilmart O. S. B. « È a tutt'oggi più tosto difficile raffigurarsi il processo attraverso il quale le prime collezioni di sermoni (agostiniani) si sono svolte e trasmesse dai giorni di Possidio a noi. Noi possediamo un imponente numero di manoscritti, ciascuno dei quali meriterebbe di essere descritto, collazionato, confrontato con gli altri. Per il momento la migliore spiegazione sembra questa: che Cesario, di Arles, nel sesto secolo, ebbe la parte più notevole nella conservazione dei sermoni africani. In realtà però la questione è tuttora oscura e in pratica inabbordata. L'esplorazione nelle biblioteche europee è ancora agli inizi. Gli editori benedettini del secolo decimosettimo ci hanno lasciato delle norme concrete preziose, dovute alla conoscenza intima da loro acquisita del pensiero e dello stile dell'ipponese ». Con questa premessa, il Wilmart si introduce alla descrizione « dell'omiliario numerato col numero 155 (già 137) nella Biblioteca municipale di Orleans, proveniente dal cenobio benedettino di Fleury-sul-Loire, della fine del decimo secolo », e all'edizione di sette sermoni pasquali inediti, dei quali egli ha ragione di dire: « son sicuro che nessuno studioso degli scritti di sant'Agostino sospetterà per un momento solo della loro autenticità ». — Note and Studies: *The Vatican MS of the Gelasian Sacramentary und its Supplement at Paris* by Lowe: « L'importanza del Sacramentario gelasiano nella storia della liturgia occidentale è ben nota agli studiosi del culto cristiano. È il più antico messale romano pervenuto fino a noi. Non ci ha raggiunto però nella sua forma originale, bensì arricchito di modificazioni e di aggiunte introdotte da una generazione dopo l'altra, nello sforzo di adattarlo agli usi di paesi lontani da Roma. Solo attraverso questi messali acconciati noi riusciamo a raffigurarci oggi il primitivo messale romano. Il più antico di cui è quello che circolò in Gallia: e sebbene un lasso di due secoli e mezzo lo separi dal messale che la tradizione collega con papa Gelasio (492-496) è ad ogni modo il più antico testimone superstite del Gelasiano ». L'articolo riguarda direttamente questa antichissima copia del Gelasiano gallico, che, come due altri antichissimi cimeli liturgici, il Gotico e il

Missale Francorum, è conservato nella collezione della Regina alla Biblioteca Vaticana col n. 316. E strano che, a prescindere dal *Leoninum*, che non è poi un messale nello stretto significato del termine, e dal palinsesto cassinese, tutti i nostri più antichi testimoni liturgici provengono dalla Francia. Chè al gelasiano, al gotico, al *Missale Francorum*, debbono aggiungersi il *Gallicanum Vetus*, il messale di Move e quello di Bobbio, tutti dell'ottavo secolo. Ma questo studio solo subordinatamente riguarda il manoscritto vaticano del gelasiano. Il suo primo oggetto è il richiamare l'attenzione su due quinterni, che facevano una volta parte di questo manoscritto vaticano. Sono attualmente incorporati in una miscellanea della Biblioteca Nazionale a Parigi (Ms. Lat. 7193, oecnpandovi i fogli 41-56). Al quinto posto, i fogli sono trascritti come formulae exorcismorum : litteris uncialibus octavo saeculo exaratae. — La lista dei manoscritti onciali, del Traube, nulla aggiunge a questa informazione, la quale omette di segnalare che, oltre gli esorcismi, i fogli contengono un penitenziale e il *Breviarius Apostolorum*. Di queste tre parti, soltanto il penitenziale è stato utilizzato : pubblicato la prima volta nel 1851 dal Wasserschleben, non senza errori e poi, molto meno accuratamente, nel 1898 dallo Schmitz ». Il Lowe colma la lacuna. — *Naassenes and Ophites* by R. P. Casey. Dopo aver collegato il pensiero di Monoimo l'arabo di cui parla Ippolito (*Phil.* XIII. 12-15) a quello dei Naasseni (V. 6-11), il Casey indaga la teologia e la liturgia di questi ultimi, mostrandone i collegamenti col culto della Magna Mater, con la speculazione filoniana intorno all' Uomo, con alcune nozioni stoiche, per concludere, fra l'altro, non senza audacia, che « la struttura della dottrina naassena del Logos è straordinariamente affine a quella corrente nel medesimo tempo in grembo alla cristianità ortodossa, poichè le figure degli Uomini servono soltanto a simboleggiare in forme mitica una teoria filosofica, e la relazione fra l' Uomo e suo Figlio corrisponde strettamente a quelle esistenti fra i Logoi divini di Clemente e di Teofilo ». Ripediando la ipotesi del Salmon sul carattere apocrifo delle fonti gnostiche utilizzate da Ippolito, il Casey, studia le ripercussioni dell' insegnamento naasseno, segnalando in particolare le differenze che la dividono da quello degli Ofiti di Ireneo e di Epifanio. — *The Use of Dialogue in the Vitae Sanctorum*, by P. R. Coleman-Norton. *Vitae* esaminate : quelle di Sulpicio Severo, di Gregorio Magno, di Palladio, cui è attribuito il *Dialogus de vita s. Chrysostomi*. Conclusione : « il risultato di questa indagine circa le *rationes* di queste *Vitae* dettate nella forma di un dialogo mostra che i loro autori hanno soggiaciuto all'azione dei presupposti e dei metodi della biografia classica.

Pur lasciando fuori Sulpicio a cagione delle specifiche limitazioni che egli si è imposto, noi riscontriamo che san Gregorio in latino, Palladio in greco, continuano la tradizione della biografia tecnica, pur componendo le loro opere in uno stile non ignoto, ma raramente usato dai predecessori classici ». — *D'une prétendue représentation de la cathedra Petri sur un sarcophage du Musée du Latran* by P. Batiffol. Garbata impugnazione di una ipotesi del Marucchi. — *The date of the Gospel of Peter.* by P. Gardiner Smith. « Le testimonianze esterne provano che il Vangelo di Pietro era certamente in uso verso la metà del secondo secolo; che fu probabilmente conosciuto e rispettato da Giustino; che in tal caso la data estrema di composizione è per esso il 130 ». Argomenti interni inducono l'autore a circoscrivere di più: il 100. — εφοβυντο γαρ Mark XVI-8 by R. R. Ottley. « Un sufficiente numero di sentenze terminanti con γαρ possono additarsi per mostrare che una terminazione di tal genere non è, di per se stessa, sospetta ». — *The introduction of Monks at Christ Church, Canterbury* by T. Symons O. S. B. Conferma alla conclusione del Robinson che la sostituzione dei monaci agli ecclesiastici venne effettuata dall'Arcivescovo Elfrico al suo ritorno col pallio da Roma nel 977.

Biblische Zeitschrift. — 1426, III u. IV. Heft. — Allgeier, Neuere Methoden der Wortforschung und die alttestamentliche Exegese — J. Miklik, Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Mal. III. 6 — H. J. Vogels. Die Versuchungen Jesu — J. Hoh, Der christliche γραμματεύς (Mt. XIII. 52). — J. Sickenberger, Die Johannesapocalypse und Rom (Conferenza tenuta il 30 settembre 1925 a Erlangen, al 55° convegno dei filologi tedeschi. Per l'esclusione della interpretazione storico-romana dei principali simboli apocalittici, le due figure animali e la cortigiana babilonica).

.. .. **L' indice dell'annata al prossimo fascicolo** .. ..

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci — Via Casalmonferrato, 33-35 - Roma (40)